HOKKAIDO UNIVERSITY

Title	家郷喪失と過労死
Author(s)	岸本, 聡
Citation	北海道大學教育學部紀要, 78, 205-240
Issue Date	1999-06
Doc URL	https://hdl.handle.net/2115/29589
Type	departmental bulletin paper
File Information	78_P205-240.pdf

Hokkaido University Collection of Scholarly and Academic Papers : HUSCAP

家郷喪失と過労死

岸本　聡

"KAROSHI" as Homeless

Akira KISHIMOTO

目　次

はじめに ―― 〈住む〉ことについての断章 ―― …… 205
1　〈家郷"再"喪失〉の現在 …… 208
2　自殺としての過労死 …… 216
おわりにかえて ―― 新しい〈住み方〉のために ―― …… 230

はじめに ―― 〈住む〉ことについての断章 ――

社会のまったただなかに生きるものとして，現代社会を少しばかり俯瞰することが許されるならば，その際与えられた像は，さまざまな意味において"国境越え"の様相を呈しているように思われる。

いま「さまざまな」という言葉を付したのは，この国境越えが，ひとつのメタファーでもあることを含意したいからである。ベルリンの壁の崩壊に象徴されるように，実際の国境はおろか，この社会においては既存のさまざまな枠組みが解体しているようにみえる。もちろん，それぞれにはりめぐらされていた壁が，完全に崩れ去ってしまったわけではないし，むしろこれまで以上に強固なそれが新たに築かれている場合もあるにちがいない。とはいえ，今日の越境が，かつてほど困難なそれでなくなったことはたしかだろう。

越境が容易になったことによって，"異国人"同士出会うことが日常化した。この出会いはしかし，必ずしも予定調和的な平和をもたらしはしない。それぞれの壁のなかにおける「国語」が異なっているゆえに，なによりも言葉の障壁という問題が即座に顕在化する。言葉をめぐるこの，いわば「コミュニケーション不全」の克服のしがたさが，「腕にものを言わす」という暴力の蔓延を招いていることこそ，今日の国境越えの内実なのかもしれない。

日本の20世紀は，そこに生きる人びとの流転と離合集散の時代であった。人びとがそのように引き裂かれ，根こぎの〈家郷喪失者（ハイマート・ロス）〉と化しているからこそ，「国民」という疑似的な共同性によってナショナルな統合，集合が可能になったのである。いま，いくどの変遷を経たこのナショナルな枠組みが，解体もしくは弛緩しているとすれば，現代は新たな流転と離散の時代を迎えるだろう。そして国家を飛び越えた「世界」が，あたかも私たちに手の届くもののように現われるだろう。国家という枠から解放され，「世界」がごく身近に広がったかのようにみえるのだ。

しかし現実の「世界」は私たちにとってあまりに大きい。それは童話における牛と蛙の比ではない。「世界」は私たちの「手にあまる」どころか，「国民」でも「市民」でもなく弱い「個人」にふたたび引き裂かれてしまった私たちを，そのひき臼でいとも簡単にすりつぶしてしまうにち

がいない。それはかつての国家にかわって，「世界」が私たちを呑み込み，統合するということを意味していよう。

「世界」のこうした太刀打ちできない「大きさ」を前にして，むしろ私が考えたいのは，〈住む〉という「小さな」ことである。〈住む〉こと，それはかつての私たちが，その流転と離散のさなかで抱いた望郷の思いに引きずられながら，たしかに執着したことなのではなかったか。そしてまた今日においても，「世界」が私たちに無関心なのに対して，私たち自身は〈住む〉ことに無関心ではいられないはずなのだ。

どのように〈住む〉のか，その模索が必要であると考える。今日の「大分裂の時代」(山崎正和)に比して，それはささやかな試みではあるけれども。

*

私たちは廃墟からはじめなくてはならないのではないか。廃墟とは，人と物，人と場所との関係の亡き骸である。この関係の死に立ち返ることが私たちに求められているのではないか。

私たちの日常から，死そのものが遠ざけられて久しい。もちろん，身近なもの，親しかったものの死に立ち会うことはいまも行われている。だからここでは，そのように意識される死以外のそれに，私たちが鈍感になったと言ったほうが，より正確だろう。たとえば既存の「豊かさ」が，物の大量死によって成り立っていることを，私たちは忘れてしまっているのではないか。死の憂き目にあっているのは物ばかりではない。均質な物が大量に生み出されるという事態は，物の一回性と固有性とに死をもたらした。そしてそれら物と私たちとの出会いは——物同様，出会いの一回性と固有性とが喪なわれているがゆえに——，それじたい死滅の危機にさらされているといえよう。私たちはもはや物と（あるいはすでに人とも！）出会うことができないのかもしれない。出会いが死にいたるとき，関係は生まれる以前に死ぬ羽目に陥る。

しかしこのような大量殺戮に手を汚しているのは，ほかならぬ私たち自身であることを認めねばなるまい。私たちはみずからのうちに本質的な獰猛さ，〈鬼〉性を抱えており，なにものかを喰い物にしなければ生きてゆくことができないのだ。いまふれたように，私たちの生はいわずもがな，みずからが行う無数の殺生によって成り立っている。だとすれば，生のあり方の問い直しは，それを支える死に目を向けることなくしてはありえないだろう。その屍の山に私たちが文字通り“生き埋め”にしたいまひとつの生に思いを馳せること，それが，たんなる郷愁や贖いにとどまるのではなく，今日の生を省察する手がかりとして据えられなくてはならないだろう。

廃墟が私たちの眼前に突きつける関係の死とは，人と物，人と場所との生きた相互交渉の終わりであり，そしてその生きた相互交渉こそが〈住む〉という行為であった。

イヴァン・イリイチは，「住む（dwell）」ことはひとつの「技術（art）」であるという(1)。それはまた生活する技術の一部なのだ。誕生から死にいたるまで，生活をともにする人びとが本来もっているこうした技術の全体によって，それぞれの生活は，それぞれにユニークなものとなる。

たとえば家屋敷が，その家の人びとの状態によってぴかぴかに輝いたり，逆にみすぼらしくなったりするように，住むことは，まさに“art”と呼ぶにふさわしい一種の彫琢行為なのである。それは同時に，みずからが彫琢した家の空間に，みずからをなじませてゆくというプロセスをともなっていた。みずから住む場所をつくってゆくということは——物を生産するということが，「対象のために主体を生産する」ことでもあったように——，その場所に合わせたみずからの身体をつくるということでもあった。住むという技術は，人と場所との関係をこのような相互性によっ

て築き上げていた。

しかしイリイチによれば，こうした技術は，家いえに番号をつけた警察によって損なわれ，さらに下水道とともに統制をもちこんだ専門家にその大部分を奪われ，そして福祉によってほぼ完全に喪なわれた。現代において住むことは，「居住すること（residence）」にとってかわられ，それじたい商品化＝消費の対象となってしまったとイリイチはいう。

住む技術を喪失したことの代償として得られた，商品としての居住の快適さは，かつてのような関係をけっして保証しはしない。その均された滑らかさは，私たちがそこへ根をはることを許さず，それゆえそこでバランスを喪なったが最期，私たちをどこまでもすべり落としてゆくような，無機質な残酷さを秘めている。

商品経済は，あらゆる共同体を解体し，消費の単位を極限まで微分してゆくことを旨とする。たとえば自家用車のような耐久消費財を「一家に一台」普及させてゆくうえでは，大家族が核家族に分割されていれば，商品の量的な普及をより大きなものとすることができる。じじつ，そうした耐久消費財普及のプロセスには，都市生活における核家族化の波が背景としてあった。

商品経済はまた，「一家に一台」からさらに「一人に一台」へと消費財が普及してゆくことを，当然のぞましいこととする(2)。そのためには，パッケージ化された居住に人びとが収容されており，そこでは家族もすでに区画整理された個人の雑居と化しているのがより好都合である。そのうえで家族が解体され，居住じたいが個人単位でなされるようになれば，消費単位をほぼ完全に個人に分割することができよう。最終的には，家族はおろか個人の身体までも分割しようとする——携帯電話の普及は，個人の身体としての“声”の分割にほかならない(3)——商品経済にとってのこののぞましさは，私たちにとってのおぞましさと言い換えるべきたぐいのものではないだろうか。

今日では，「ワンルーム」と呼ばれる“容器”が，個人の生活する空間の主たる単位となりつつある。西川祐子によれば，この「ルーム」にあたる日本語の「部屋」という言葉は，近代になって価値が逆転したものであった(4)。

柳田國男の伝える伝統的民家の歴史において，大きな家に対し小さな家を「小屋」といい，それが大きな家の屋根の下に入れられたとき「部屋」となる。「部屋」はたいてい日当たりの悪い北側におかれ，しばしば女中などの使用人や，病人——とくに精神を病む人——のためのものとして用意された。かつて「部屋」は，差別された人間を隔離して隠す空間だったのだ(5)。それに比べ，今日の「部屋」や片仮名表記された「ルーム」には，差別やけなしのニュアンスが不思議に消えている。

「ワンルーム」だけでなく，公団住宅やマンションなど集合住宅一戸分もまた「部屋」と呼ばれる。いわば居住空間としての「部屋」が奇妙な民主化を経ていった背景を，西川は，「平均世帯員の減少」「高齢家族の増大」「独り暮らし激増」「離婚数，過去最高」「結婚年齢上昇」「出産率低下」「高齢化社会」などといった，新聞をはじめことあるごとにメディアがくりかえす，これら表現のなかに読み取る。それはすなわち，単独世帯の増加にほかならない(6)。核家族一般化のかたわらで，その外に，ひとりぽつんと生活する人びとが増えていったのだ。

西川によれば，「ホテルに住む」という言い方に対して，違和感をおぼえる人が少なくないのと同様，多くのワンルーム使用者が，「ワンルームで暮らす」とは言うが，「ワンルームに住む」と言えるかどうか迷っているという。たしかに私たち自身，単身の生活を「一人暮らし」とは言

うが，「一人住み」という言葉は使わないはずである。「暮らす」ことと「住む」こととのあいだには，微妙でいてしかし小さくない隔たりがあるのだ(7)。ホテルの部屋にたとえ何十年暮らそうとも，それは結局一時滞在でしかない。そこでは，生きた相互交渉としての〈住む〉行為が，手ざわりのあるものとならないのである。

かつて大衆社会を論じた，マンハイムやオルテガたちは，彼らが生きた情況に生まれていたあるネガティヴさに，じっと眼をこらしていた。彼ら初期大衆社会論者たちの眼には，人びとが個々バラバラとなり，砂粒のような存在へと化してゆくさまが映っていた。今日私たちが，商品化にともなう共同体の解体にさらされ，「一人住み」がもはや当たり前の日常となりつつあることを鑑みるならば，いまなお彼らが見つめたそのネガティヴさを，みずからの時代に通底するそれとして受けとめなければならないだろう。群衆のなかで点のように生きる孤独が，けっして癒えたわけではないのである。

弱さと脆さを抱え込んだ私たちは，孤独でありながら，しかし孤独に耐えかねるがゆえに，個と共同性のあいだをつねに揺れ動いている(8)。ときにはその共同性が，個々の孤独を束ねようとする企み ―― それはこの社会のいたるところに無数に潜んでいる ―― のひとつであっても，そうした一種の蟻地獄に足を踏み入れさせる私たちの情念が，同じように脆さを抱えた共同性をいくどもつくりなおしているようにも思えるのだ(9)。もしいま個人による居住の消費ではなく，〈住む〉ことの蘇生をねがうとすれば，このように生まれては消える共同性の，そのか細く断絶的な命脈のなかで瀕死の顔を現わす私たちの情念に，手に届く可能性の糸口が残されているのではないだろうか。

とはいえまずは，〈住む〉ことの死に対して哀悼をささげておきたい。死じたいに無頓着であることが，〈住む〉ことにかぎらず，私たちが築くあらゆる関係の“抹殺”あるいは“抹消”となっていることを切に顧みるがゆえにである。そしてまた，死を自覚することなしには，蘇生もまたありえないからである。

1 〈家郷“再”喪失〉の現在

今日，〈住む〉ことをめぐって，私たちの日々の生活には ―― みてきたような〈住む〉ことの困難から ――，ある種のおぼつかなさが鬱積しているように思える。いまこのおぼつかなさ，不安定さのさらに深い層をさぐるならば，そこに「ふるさと」という概念が沈殿しているのを見つけることはできまいか。

ふるさとは，かつて「悲しくうたふもの」（室生犀星）と詠まれたように，いまも人びとにある種の感傷をともなってふりかえられるものかもしれない。あるいはそんな感傷や郷愁など，もはやみじんもひきおこさないほどに，その概念は化石化しているのかもしれない。

しかし，そもそも「ふるさと」という言葉が，このように情緒を喚起させるかいなかにかかわらず，近代日本に生きた人びとの空間的かつ時間的な移動性（モビリティ）を集約的に表わすものなのだ(10)。私たちがふるさとに対して，懐かしさや苦々しさの錯綜した思いを抱くとしても，あるいはそうした思いなどまったく枯渇している ――「枯渇」以前の過去すらひからびている ―― としても，ふるさとについて語ることは，そのような移動性の体現物として不可避にヴァガボンドとなり，そして今日も依然としてやむことなき漂泊を強いられているものたちを浮かびあがらせるはずである。ふるさとについての物語は，〈住む〉ことにおぼつかなさを感じる多くの望郷（忘郷）者

たちの物語なのである。

見田宗介は，この物語に込められた思いを「家郷喪失者（ハイマート・ロス）の群れの，家郷創造（home-making！）の重い悲願」[11]と呼んだ。

見田によれば，ふるさと＝〈家郷〉が本来，人間が出発する所与の原点としてある以上，「家郷創造」とは一つの逆説とされる。この逆説の背景にあるものこそ，「（逃げ）帰る」場所としてのふるさとの崩壊・喪失にほかならなかった。

「ふるさと」という概念は，人が生まれ育ったその地を離れること，すなわち「離郷」があってはじめて生じる。19世紀後半以降の日本において，押しよせた文明化と産業化の波が離郷を本格的かつ広範なものとする。そこでは，主として農村から都市への流出というかたちでの移動が行われるのだが，その場合，みずからの意思で行われるものと，不本意ながら行われるものと，離郷は大きく二つに分けられることに留意しなければならない。岩本由輝が「離郷の階層性」[12]というところのものである。

この二通りの離郷における一方の，前者の離郷者たちは，中農以上の子弟が大半であった。「同郷会」や「郷友会」などをつくりながら[13]，経済的にも恵まれていた彼らは，いわば「エリート予備軍」であり，その野心は官員になること，官途についていわゆる「出世」の夢を追うことであった。

明治14年，木曽の山中の馬篭村から，島崎春樹（藤村）が上京する。同じ年には北村門太郎（透谷）も小田原から上京しているが，彼らはまったくおたがいに知り合うことなく，新東京の象徴のひとつである「書生」となって，「万」をもって数えるといわれたその群れのなかを徘徊しはじめる。藤村，透谷をはじめ，多くの書生たちにとって都市＝東京は，皮相的には新興の活気と自由な雰囲気とにあふれ，出世を含めすべてが可能な街に映ったにちがいない。それは以下のように唄われた「書生節」からもうかがい知ることができよう。

書生々々と軽蔑するな　明日は太政官のお役人[14]

じっさい，彼らのなかのある部分は，そのまま都会にとどまり，各界の指導的人士となった。たとえふるさとに舞い戻っても，そこでも指導的な役割を担ったものが多かった彼らにとって，離郷とは，「故郷に錦をかざる」ことであり，日本近代の主導精神であった「立身出世主義」の体現を意味していた。

このようなプルとしての離郷に対し，後者の――貧困に背中を押された――プッシュとしてのそれは，都会に出て，繊維産業の工場に働く女たち，建設現場や鉱山などで不熟練な肉体労働を担う農家次三男など，かつて「出稼ぎ型」と名づけられた日本の初代労働者たちによってなされた。彼ら・彼女らの場合においても，離郷の意味するものは「立身出世主義」を少なからず含んでいた。ただ，その現実的可能性は，低く押し流されていった彼ら・彼女らには，容易に手の届くものではなかったのである。

たとえば「哀史」の時代の女工たちにとって，例外的な「優等女工」――親のために田を買い戻した「百円女工」のような――を除けば，ふるさとに「錦をかざる」ことなど，到底かなわぬことであったにちがいない。とはいえ，目の前の仕事に日々従事するとき，彼女たちがそれぞれのふるさとをその胸のうちに宿し，心を重くしていたことも想像にかたくない。じっさい彼女たちが，結婚による退職，疾病や契約切れによる解雇を契機に，ふるさとの農村へ戻るという

ことがなかったわけではないだろう。彼女たちをはじめとする「出稼ぎ」者たちは，その大部分が，成功に燃えてふるさとを決然と見棄ててきたのでもなく，「石をもて追はるるがごとく」（石川啄木）ふるさとを逃げ出したのでもなく，ふるさとの駅を送られてきたものたちであったからである。しかし，はたしてふるさとは，そんな「出稼ぎ」者たちが，労苦に耐えかねればいつでも「(逃げ) 帰る」ことができるような，そんな彼ら・彼女らをふたたび暖かく迎え入れてくれるような，所与の実在としてあったのだろうか。

ふるさとの農村で喰い詰めた労働者は，そのもともとの貧しさが錘鉛となるため，安上がりに使うことができるし，不況や罹病を理由に馘首することも容易である。資本主義の若さもさることながら，労働力のプールとして農村が機能したがゆえに，一種傍若無人な経営が可能となり，かつそれに対して労働者の目立った抵抗がなしえなかった —— かつての「通説」はそう伝えている(15)。しかし，東条由紀彦の証すところによれば，たとえば製糸女工たちの頻繁な移動は，経営側にとってけっして都合のよいものではなかったという(16)。1903（明治36）年に刊行された，農商務省商工局の編による『職工事情』の巻末の附録には，女工からの聴き取りによる以下のような記述がある。

○「平生工女が逃げることがあるか」●「ある。給金の渡った当分は塀の外に番人が廻って居る。給金を貰(もら)たとき逃げるからだ」(17)

一見無差別に見える労働移動は，「逃亡」の結果であり，「前借金ふみたおし」の結果であり，あるいは「女工争奪」の結果だったのだ。「逃亡」は女工の主要な対抗手段のひとつであって，それに対する経営の対応は「検番」などと呼ばれる下級労務職制による監視であった。

産業革命後，機械制大工業を導入した資本にとって，その自律的な再生産のためには，労働力の社会的再生産をも自律的に調整することが不可欠となる。その資本が労働力を調達するにあたって，農村の貧困を供給源として「利用」することは不安定きわまりなく，それじたいが資本にとって大きな制約だったのである。

鈴木栄太郎は，近代日本の農村における「家」は「融合的家族人格」をなしており，「家」の「位座」の構造があって，そこに個々人が「入る」のだと説いた(18)。鈴木によれば，いわば「家」が第一次的主体なのであり，戸主であっても娘であっても，個々人はそれへ「没人格的に融合」されるのである。ふるさととの精神的なつながりを断ち切っていない女工たちが，「家」というそのくびきから自由であるわけはない。彼女たちは，実態としてはすでに賃労働者であっても，意識としては「家」の「位座」のなかにいまだとどまっていた。そんな彼女たちを経営が工場生活にとりこむためには，農村における「家」との「伝統的縁故関係」を足繁くとりむすび，なおかつ経営みずから「家」を模擬する —— その「没人格的関係」を工場に「移植」する —— 必要があったのだ。しかし東条によれば，それにもかかわらず，他の工場へゆくために偽装結婚する女工など，経営を替える「家」は非常に多かったという。

「家」を模擬しているとはいえ，経営は女工たちに対して，けっして「温情的」だったわけではない。『職工事情』をはじめ，石原修や細井和喜蔵，そして山本茂実らの切々とした筆致には，当時の女工たちの労働と生活とがいかに過酷であったかが生々しく描写されている。12時間ずつ2交替制の深夜業，公休日は月に一回あるかないか，食物は麦飯に味噌汁とたくあんだけ，夜は一つの寝具に二人または三人ずつもぐり込み，病人が続出しても医療が不充分なばかりか，病を

患いながら坐業さえ強制される…。しかし女工たちは，このような生活に耐えかね，たとえ逃亡することがあっても，その足がそのままふるさとへ向かうことはほとんどなかったといっていい。逃亡帰郷の道は残されてはいなかった。ふるさとの農村は貧困にあえいでおり，彼女たちに暖かいねぐらを与えるものではないことなど，すでに彼女たち自身が十二分に承知していたからである。

したがって，資本の非人間的な搾取，暴力のみが彼女たちを苦しめたとするのは，半分の真実しか語っていないことになろう。彼女たちを送り出したふるさとの「家」も，彼女たちを搾取しないでは生きられないという事情がもう一方にあったのだ(19)。

その意味では，彼女たちは言葉のほんとうの意味での「出稼ぎ」だったのではない――みずから望んだわけでもなく，また恃むところももたない〈家郷喪失者〉となりつつあったのである(20)。彼女たちは孤独を痛感し，ぎりぎりに追い詰められたと悟り，一途に自殺か狂気か，さもなければ転落の道へと突き進んでゆく。

絶望の淵を這うようなあてどない漂流の行きつくところは，急速な近代化によって促成された都市の，その底辺であった。女たちばかりではない。余儀ない「出稼ぎ」者の男たちも，日雇いや屑買いとなってそこへ滞留し，酌婦や私娼たちとともに，互いの絶望を喰い合って生きていた。そのとき彼ら・彼女らが，ほぼひとしなみに，ふるさとをその身ひとつで離れ出てくる「単身者」であったことは肝要であろう。モナドのような「単身者」たちが，都市雑業層となってうごめくように雑居している社会こそ，かつて神島二郎が〈群化社会〉と呼んだものである(21)。

農村から都市に出てきた人々ゆえに「余りにも故郷に重きを置」き，そのため「いつ迄もどちら附かずの住民を以て充ちていた」と柳田國男が伝える(22)，近代都市の偏差ともいうべきものが，この〈群化社会〉なのである。望郷にさいなまれるかつてのムラビトたちは，そこに新たな“ムラ”をつくることになる。神島がいうように，それは，ふるさとのムラすなわち自然村＝第一のムラの擬制的な延長としての，「第二のムラ」であった。

第二のムラは，あくまでも“擬制”であって，ほんとうのムラなのではない。そのようなフィクションしか生み出しえない〈群化社会〉は，ムラとしてのほんらいの規範を根本的に欠いているがゆえに，都市の慢性的なアノミーの基盤であった。とはいえ，そこがルールを一切無用とするまったくの修羅場であったわけではない。第二のムラに「住む」新たなムラビトとなったものたちは，新たなムラでの秩序と行動準則として，「家族主義」と「立身出世主義」とを，出自のムラから一種異常ともいえる思いをよせてそこにもちこんだのである。

このような第二のムラの典型を――曲折を経ているとはいえ今日も連綿とつづいている――，日本の企業社会にみることができるかもしれない。都市の「貧民」，「細民」であったムラビトたちが，日清戦争前後を通じて発達した工場制企業に新たな工業プロレタリアートとして――その大半は不熟練工であったが(23)――組み込まれてゆくプロセスにおいて，終身雇用と年功制を二本の柱とする「経営家族主義」が確立し，「企業一家」という擬制がつくりだされたことはよく知られているだろうし，とりわけ「経営家族主義」は，日露戦争を契機とする技術革新によって親方制に代表される従来の職場秩序が解体し，それゆえ頻発した争議・暴動の修繕策として本格的にもたらされたとされているからだ(24)。

先にもふれたように，勃興期における近代日本の企業は，その労働力の多くを農村に依存しなければならず，かつまた，心をふるさとにおくムラビトたちを企業につなぎとめておくために，彼ら・彼女らを抽象的な労働力として――少なくともタテマエ上は――扱うのではなく，「家」

の「没人格的関係」を擬制的に「移植」しながら，労働者たちをふるさとの「家」の意思として遇する必要があった。しかし，日露戦後本格的なものとなった日本の産業革命は，工場におけるこの「関係」を破壊してしまう。したがって，たとえば隅谷三喜男が，1911年に成立した工場法を「《主従の情誼》の体現物」とみる捉え方は正しくない(25)。東条由紀彦によれば，隅谷のいう通り，《主従の情誼》がこの時期の労使双方の主要な関心ごとではあったのだが，むしろそれは《主従の情誼》が，労使ともにリアルなものではすでになくなっていたからなのである(26)。工場法の制定過程において，「雇用契約にてらして雇主が労働者に対して不公正をなすことを防止する」，という発想はまったくなかったといっていい。あるのは，「帝国を支える健民賢母に障害を与えることは，国家に対して不道徳である」というそれである。すなわち，この時期に，天皇制＝明治国家は，ある種の“道徳性”を帯びることになったのだ(27)。

たしかに企業社会というムラは，そもそも〈群化社会〉において擬制的につくられたものである。とはいえ，擬制は擬制でしかなく，したがってそこでのムラ性は脆いものであった。群化・雑居の民が，新たなムラでの秩序として渇望した「家族主義」をリアルなものと感じることができなくなったとき，天皇制イデオロギーが権力の側から付与されると同時に，基層民である彼らによって呼びよせられたといえるだろう。だがその場合，転倒して理解してはならないのは，そうしたイデオロギーのよるべとなったのが，伝統的なムラ共同体との紐帯の存在なのではなく，労働者たちが「単身者」であり，「孤独人」として孤立を強いられていた状況であったということなのである(28)。

ともあれ，農村から都市へと「移植」されていったムラ性は，まさにそれが「擬制（フィクション）」であって「主義（イズム）」であるかぎり，天皇制イデオロギーと手を結びながら，ふるさとをあとにしてきた人びと個々の“情念の表象”となって残存していった。そのような人びと，すなわち「出稼ぎ」者たちは――彼ら・彼女らが，エンクロージャーなどによって家族とともに根こそぎふるさとを追われた（挙家離村）文字通りの無産の民ではなく，じっさいのムラに家族（大家族制）を残してひとり都会へやってきた「単身者」であったことをくり返すが――，みずからの未練を残すふるさとのムラという「前世」を，都市あるいは企業という「現世」に反映させていたのである。将来折あらば帰る場所としてその胸の内にあったふるさとは，同時にまた「来世」でもあった。「前世」と「来世」とから板ばさみにされた「現世」は，ほんとうの「現世」たりえず，そこに生きる人々の生は，かりそめのものとならざるをえない。そんなかりそめの「現世」の「住人」たちは，単身者であるがゆえに企業にチープレイバーとして利用されながらも――単身で農村から都市に出て，だからその労賃は一人だけ喰えればいい（大河内一男）――，家族主義という幻想にみずから身をまかせ，〈群化社会〉の“先行的な副産物”である色街や歓楽街にて身をやつしながら，その経過的な「浮世」を過ごしていたのだった。

都市・企業社会がムラの様相をおびてくる一方，ふるさとの農村は，農民層分解と農村労働力の流出，そして恐慌をくりかえしながら，地租改正にはじまる近代化・商品経済化を滲透させてゆく。その間，農村の実質的なムラ性――農産物（米）の生産を機軸とする，一定の土地空間（ムラ）の維持のためにつくられた相互規制・相互扶助機能をもつ社会関係――は，ゆるやかに，しかし確実に解体していったのだ。それは農業が工業の従属下におかれ，資本主義的な生産を余儀なくされたことによって決定的となった。玉城哲が「いまの農村のむらはあまりにもむら的でなく，企業社会はあまりにもむら的にすぎる」(29)というような状況が胚胎していた。多くの離郷者たちにとって，「故郷」はすでに「異郷」であったが(30)，離郷者たちばかりか，ふるさとに残っ

ていたものたちにとっても，実質的な〈家郷喪失〉がとどまることなく進行していたのである。

見田宗介は，こうした家郷崩壊の最終局面が，1960年代に訪れていたとする(31)。ここでふたたび見田にもどるとともに，私たちの視座をいまのこの時代に据えてみることにしよう。

60年代初頭，出稼ぎの規模が一種異常ともいえる増大現象をみせる。しかしその実態は，じゅうらいの「出稼ぎ型」構造に終止符を打つものであった。この時期の出稼ぎ増大の背景にあったものとして，見田は三つの現象を指摘している。それらはすなわち，第一に出稼ぎの質の変化であり，第二に二種兼業及び世帯主兼業農家の増大であり，第三に農家戸数減少への傾向である。これら三つの現象が示すことこそ，農村における大家族制を根拠とする「出稼ぎ型」社会構造（「二重構造」の変質），生活構造（「単身者主義」の変質），そしてなによりも意識構造（「遠くにありて思ふもの」であり，「帰るところにあるまじ」きふるさとへのねじれた感情！）の基盤解体にほかならなかった。

60年以後の「第二種兼業」農家の急速な増大にも現われているように，ふるさとのムラが生活の根拠としての機能を喪なってゆくのにともない，出稼ぎは家計の補助やたんに喰いぶちを減らすためのものではなくなる。労賃がすでに家計の柱であり，その不足分が失業保険で補われるという状態は，生活の本拠が逆転したことを如実に物語っている。「出稼ぎ」労働の本質は，「ベッド・タウンならぬベッド・ヴィレッジから季節を単位に通勤する通勤労働」となったのだ。

ふるさとのムラや家族はすでに，「いざというときの生活の保証」としての意義を喪ない，〈家郷〉としての実質的な機能をいよいよ喪なった。見田によれば，それゆえ「『安心立命』の地としての『家郷』は今や，そこから出でてそこに還るべき所与としてでなく，自らここに建設すべき課題として現われはじめ」，「日本の民衆にとっての〈家郷〉の観念の意識されないコペルニクス的転回」が行われることになるのだが，しかしその具現は，はかなさとさびしさとをつねに背中合わせにする「小さな幸せ」の追及というかたちをとったのだ。すなわち「『退路を断たれた』日本の労働者・ホワイトカラーの群れの多くは，〈群化社会〉のただ中に，ささやかな〈家郷〉を築く途をえらんだ（傍点；岸本）」のである。

見田によればまた，「出稼ぎ型」諸構造の解体によるこの〈家郷喪失〉は，都市〈群化社会〉のアノミーを，必ずしも状態として昂進させることはなくとも，その解体によって〈家郷喪失者〉となったものたちのアノミー意識をいっそう切実なものとする。このやるせない意識から，不穏さを潜めたエネルギーが肥大化し，鬱積してゆくのだが，しかしそれは折しも掲げられた池田内閣の「国民所得倍増計画」によって吸収されていった。この計画に沿って進められた諸施策は，60年安保闘争，三井三池争議を通じて体制を動揺させるまでに高揚した戦後の“大衆”のエネルギーを，いわば“国民大のパイ増大”への駆動力として転轍させる格好の適時打となった。その際，〈家郷喪失〉による大衆のアノミー意識は，個々人の「幸福な家庭」の憧憬――戦後の封建的な「家」崩壊からの，近代的ホームの建設願望――へと「幸いにも」移し換えられたのだ。この福祉の vision によって，〈第二の家郷〉創出は，主に貨幣的富を物質的基盤として追及されることになる。しかし見田がいうように，「それが『外の世界』とりわけ労働の場における〈群化社会〉のシニカルな肯定を前提とするものであるかぎり，郊外に設営された〈小さな家郷〉から都心への――あるいは村から誘致された新工場への――日々の出稼ぎが行われているにすぎ」ず，それゆえ日本の労働者における階級意識の形成も，「『出稼ぎ型』の腰の弱さからホーム・ビル型の保守感覚へと移行し」たことによって，ふたたび阻害されるにいたったのである。

*

バブルの喧騒が過ぎ去った今日，繁栄をむさぼった私たちにもたらされたものはなんだったのだろうか。

日本近代の暑い季節は，おそらく終焉したにちがいない。その100数年間は，「下層人民は国民の最大多数」と横山源之助に言わしめたかつての「下層社会」が，「国民の九割がみずからを中流と感じている」，輪郭のあいまいな「中流社会」へと「昇格」をはたしてゆくプロセスであり(32)，その際，貧しさはあたかも悪徳であるかのように「豊かさ」へと一掃されていったのだ（「消費は美徳」！）。いわば，〈群化社会〉の――その「シニカルな肯定を前提と」したうえでの――大規模な底上げが行われたのである。先にふれたように，1960年代はそこへ向かう決定的な劃期であり，そして70年代後半から80年代初頭にかけて論争を巻き起こすことになる「新中間大衆の出現」（村上泰亮）は，その一定の「達成」の指標であったとみてよいだろう(33)。

この達成のプロセスにおいて，日本の労働者たちの多くは「労働の場における〈群化社会〉」，すなわち企業社会という「擬制村」（ムラ）に不可避的に拠りながら，「マイ・ホーム」に代表されるような「小さな家郷」（イエ）を“寝”城とした。松下圭一は，1963年に発表した論文において，戦後の家族変動に関しての先駆的ともいうべき考察を行っている(34)。松下はそこで，①家族革命（サラリーマン核家族の増大），②消費革命（家事労働の機械化・合理化），③性革命（避妊技術の発達にともなう生産〈出産〉と消費〈享受〉の分離）という戦後の三つの「革命」を挙げ，これら革命的変化の結果として家族機能から生産が分離され，家事・育児の負担が軽減されたのであり，「マイ・ホームがバラ色に描かれて観念的に肥大化していったにもかかわらず，ホームの生活基盤は減少していた」のだと論じた。

松下が指摘した通り，この「小さな家郷」という新たな「イエ（家）」は，かつてのイエがもっていた田畑という経済的基盤をそもそも欠いており，その生活基盤を貨幣的富にほぼ一方的に依存せざるをえない。ここでも，イエはムラ（「第二のムラ」）への「日々の出稼ぎ」によって支えられなければならなかったのだ。かくして，かつての農村／都市というイエ・ムラの分離構造は，「マイ・ホーム」／会社（職場）の分離へとかたちを変えて引き継がれたのである。

このように，イエの生活がふたたび「ムラへの出稼ぎ」によって支えられるとき，イエ・ムラ分離の二重生活を強いられた「出稼ぎ」者たち（男たち！）は――彼らはほんらい，イエの「住人」でもあったにもかかわらず――，ムラの生活のほうにはるかに比重をおく「ムラビト」，すなわちムラの「住人」になることを主眼とした。この二重の「住人」であることの微妙なバランスは，ひっきょう保つことが困難であった。彼らが是とした〈群化社会〉は，このバランスを維持するうえでも不可欠な〈連帯〉の，その桎梏となり続けた（〈連帯〉できないからこそそもそも〈群化〉なのだが）。新たなムラの「住人」になろうとするエネルギーはここでも，〈群化〉を克服して自前の〈労働社会〉をつくることへは向けられず，「労使協議制」や「小集団活動」を主たる柱とする企業社会への諸々の「参加」へと吸い上げられてしまったのだ。それゆえ企業社会は，一見ムラとしての“まとまり（ゲマインシャフト性）”をもっているようでも，その内実は，獲物を追いかける“群れ”の統一行動にも似て（ゲゼルシャフト性），個々がそれぞれのイエのためにより大きな「パイ」の取り分を求めてまさに“全員参加”で疾走してゆく競争なのであった。それが熊沢誠のいう，日本の労働者の「価値規範としての集団主義」（「そのアイデンティティの融合している組織が企業であること」）を補完する「生活を守る手段としての個人主義」であり，「生産点での生きざま」だったのである(35)。

彼らがそうした競争に身を投じてゆくときの意識として，労働者の「キャリア志向」がなかったわけではないだろう(36)。しかし「個人」の生産点における競争が，働く「個人」のキャリアを追及するという「個人主義」の選択としてなされたというよりは，多くはやはりイエのためではなかったか。少なくともある時点までは，そうしなければイエの生活は成り立ちがたかったのだ。そこに，日本の労働者たちが抱え込まざるをえなかった，“家族のために「会社人間」になる”というパラドクスがある。このパラドクスにしたがうことによって達成された「豊かさ」は，それぞれの「小さな家郷」でマイカーや各種家電製品に取り囲まれながら，きらびやかさをたがいに誇示するような生活をもたらしはした。しかし同時にその「豊かさ」は，“核（コア）”にまで極小化された家族が「外の世界」との関係をもちえないことからせり上がってくる，漠としたさびしさの代償でもあったはずなのである。

とはいえ，「小さな家郷」づくりが抱え込まざるをえなかったこのさびしさをいったんは呑み込んだうえで，ここでも私は，〈住む〉ということについて問おうと思う。いったいこの「小さな家郷」に，私たちはほんとうに〈住む〉ことができたのだろうか。現代のムラビトたちは，喪なわれたかつてのふるさとに替わって「帰る」べきイエを，新たにもつことができたのだろうか。

斎藤茂男の『妻たちの思秋期』(37)は，うえの問いに対し，現代のイエに取り残された人びとの眼から逆照射するかたちで，それにこたえているように思われる。

“向こう岸からの現代史”ともいうべきこのルポルタージュにおいて，“時代の証言”を担うのは，都市中流家庭中高年の妻たち，大企業ホワイトカラーの夫をもつ女たちである。彼女たちのたどった軌跡のひとつは，サラリーマンの夫がまさに「会社人間」となって上昇階段を駆けあがることに専念し，みずからの心を振りむこうとしないことへのさびしさ，不満，「生きること」の喪失感などから，その胸の底の暗い空洞を埋めようとして酒におぼれてゆく姿であった。

そこでは，アルコール依存症となった6人の“女優”たちが登場する。彼女たちは幼少のころみな一様に，貧しかった時代の貧しかった家庭で，家族をめぐっての“不幸”を体験している。酒を呑んでは暴力をふるう父親，他の男とのあいだにできた子どもを身ごもって家を出て行った母親，実の母を喪なった娘を遠く満州にまで身売りさせた継母…。そんな過去を背負った彼女たちは，人一倍家庭を理想視するようになり，結婚後は，夫に“父親代わり”を求めるようなところがあった。ときに父と娘のような夫婦関係や，友だち同士のような家族関係は，はた目には「絵に描いたような幸福家族」に映ったであろう。しかしそれは演じられた「幸せ芝居」であり，その舞台裏の楽屋では，夫たちの最大の関心事はもっぱら仕事であって，彼らはその忙しさにかまけて家庭や妻を顧みようとはせず，対して妻たちは，収容所の独房のような極限状態にさらされていたのだ。

一人残された家で「座敷牢に閉じ込められたような，惨めな孤立を押しつけられ」，アルコールに走らずにはいられなかった妻たちのさびしさに対して，彼女たちが幼い日に受けた“心的外傷（トラウマ）”にその“病源”があるとする向きがあるかもしれない。また，酒による醜態をさらした彼女たちのさびしさを，「ぜいたくな悩み」――「出稼ぎや単身赴任，遠洋漁業や船員の人たちを夫に持つ妻は全国に数知れません。それなのにどうしてこの妻たちだけが寂しさに耐えられないのでしょう」(38)――だとする向きも少なくないかもしれない。しかし，彼女たちが幼いころに受けたその心の傷が，ロマンティック・ラヴ，すなわち“愛”によって結ばれている近代の家族の“愛の欠損”によるものだと「診断」するなら，愛に満ちた「幸福な家庭」こそ，私たちが「小

さな家郷」に求めた理想像のはずではなかったか(39)。いうならば，彼女たちは，私たちに先駆けていちはやく〈家郷〉を喪なっていたのだ。それゆえ〈家郷〉を痛切に求め，結婚による新たな家庭にその「重い悲願」を込めたのである。にもかかわらず，手に入れた念願の家庭の実態は，彼女たちの理想を打ち砕くものであった。その，ふくらませた希望の大きさの分だけの絶望をはかり知ることなく，彼女たちを「ぜいたく」だと非難することができるだろうか？

午前零時を過ぎてようやく帰ってきた夫に，したたかに酔いつぶれた妻が，ろれつの回らない舌でたたきつけるようにグチを吐き出す——「なにさ，よくもほったらかしにしやがって！…二十五年間もほうっといて！　なにが仕事よう」。そこには，アットホームな一家団欒などすでに存在しない。またある妻は，夫の出張中にコーヒー色の血を吐いて，ネグリジェ姿のまま病院に運ばれる。いっとき藻抜けの殻となったそのマンションの一室は，カーテンを閉めきった暗がりのなかに，すえたような酒の異臭がたちこめ，敷きっぱなしの布団，脱ぎっぱなしの洋服や下着，ちり紙やゴミがあたりに散らかり，ペットの子犬が至るところに屎尿をたれ流しているという惨状であった。

大企業サラリーマンの精鋭たる夫たちは，ふだんでも早朝から深夜まで業務をこなし，それに加えて出張や，あるいは単身赴任などで長期間家庭を留守にすることがあまりにも多い。その「会社人間」ぶりは，まさに〈家郷〉を離れて仕事に出かける今日の「出稼ぎ」者の姿なのだ。今日の彼らの「離郷」の合間に，「小さな家郷」として手に入れた念願のイエにもたらされていたものは，「都市のムラ状況」（松下圭一）において生じた「過疎」であり，それによるふるさとの荒廃，すなわち「故郷異郷」（柳田國男）の現代版だったのである。

1980年代初頭に斎藤が描いたような家族の破局は，現代的なふるさとの喪失という，いわば時代の“裂け目”であった。それははじめは小さな綻びだったかもしれない。繕いなおすことがまだそれほど困難ではなかったかもしれない。しかし，「豊かさ」に覆われた生活の奥底で，私たちは徐々にではあれ，たがいに深く引き裂かれていったのではないだろうか。そして宴の終了した現在，水面下で進行していた“裂け目”に落ち込んだ私たちのありようが，堰を切ったように明るみに出されてきているのではないだろうか。とはいえ，なによりもいま，〈家郷“再”喪失〉という重い認識に立つとき，今日この“喪失”が，私たちにどのように経験されているのだろうか？

2　自殺としての過労死

バブルの時代だったろうか，知人と数人で他愛もない話をしているとき，「愛を取るか，金を取るか」ということが話題にのぼったことがある。

どのような文脈からそんなことが話題になったのかは覚えていない。ただ，そのとき私が口に出さずとも漠然と疑問に感じたのは，「愛か金か」という選択を迫られることが，みずからの身にじっさいに起こりうるのだろうか，ということであった。そもそも，なぜ「愛」と「金」とが二者択一の選択肢となるのだろうか——選択そのものを無視して「愛も金も」というのが正直なところではないか，それでは虫が良すぎるということなのだろうか——などということも，胸の内に沸いていた。とにかく，そのときの私は，「愛か金か」という選択に現実感をもてなかったのである。

かつての私のこうした思いの及ばなさに反して，「愛か金か」という選択を現実のものとして

迫られた人たちについて，いま考えてみたい。

「愛か金か」という逼迫した選択のあげくに，愛を選び取った人たちがいる。彼らにとって，愛を選び取ったことの代償は大きなものであり，多くそれは互いに愛する者同士としての死というかたちで払われたのであった。そして私たちはそうした行為を，たいてい「心中」と呼んでいる。

「心中」という言葉じたいは古くから使われてきた。しかしそのもともとの意味は，「心の中」を尽くすということであり，男女がその相手に真実の情熱を示すということ，すなわち男女の恋愛をさすものであった。それがいつしか「複数自殺」を意味するものへと変わったとき，この語の頭に「母娘」や「親子」といった，男女以外のものがつくことになった（そして同時に，この語の意味のこうした移り変わりは，この語のもともとの意味が今日おかれている，のっぴきならない状態を示してもいよう）。

近松門左衛門の「心中天網島」や，海外ではシェークスピアの「ロミオとジュリエット」などに代表される“伝統的な”心中の物語が，愛し合いながらも身分の違いによって結ばれない男女が情死を遂げるという筋立てであったように，そこで愛と秤にかけられていたのは，金ではなく義理や運命（さだめ）（生まれついた身分や階級）であった。しかし，かつては庶民の紅涙をしぼった名文句が，かたちばかりのものとなって飽きられる時代が訪れたのちにも，本物の情死はあとを絶たなかった。

恋と義理との葛藤，あるいは愛と運命とのそれもまた，古くから存在していたことであろうと思われる。しかし，その葛藤のあげくに情死を遂げる——心中する——という行為には，義理や運命よりも恋愛は勝るのだという，文字通り“死を賭した”価値観がある。心中の背後にあるであろう，恋愛を至上のものとするこの価値観じたいが近代のロマンティック・ラヴ・イデオロギーの産物だとすれば(40)，この価値観に重きをおく心中とそれへの共感は，近代以前の伝統とは，少なくとも断絶したものとして見なければならない。

大近松の浄瑠璃のような心中の“伝統”にかわって，「心中文学」という新たなジャンルが，勃興したての近代都市において生まれる。柳田國男によれば，それがもてはやされたのは，現実の心中劇がそれら「心中文学」の模倣という以上にくり返されていたからであった。こうした心中頻発の理由を柳田は「活きておりにくくなるという事情の，新たに附け加わったものが多いからである」(41)と述べている。それゆえ，「自分が死にたいために，まず最愛の者を殺さねばならぬような，聴くも無惨なる必要を生じた」(42)のだ。

親子心中や一家心中は，その顕著な例であろう。小浜逸郎はいう。「親子心中，一家心中は，日本の伝統的な風習——間引き，捨て子など——からそのまま連続しているのではなく，また，母子の密着した関係それ自体が悪因をなしているのでもない。それは，ムラ的な共同体意識（庶民感情）が，まさに近代の契約に基く合理的な人間関係の様式に接触し，これによって解体されてきたところに初めてあらわれた現象である」(43)。

私たちの“あいだ”をとりもつもの，すなわち人と人との関係を媒介するものとしてあった義理や人情，運命といったものが，次々と弱められ喪なわれ，人間関係じたいが「近代の契約に基く合理的な」それにとってかわられたことは，人々にとって「活きておりにくくなる事情」となったにちがいない。同時に，形骸化した義理や人情もまた，彼らの生に重くのしかかっていったであろう。もちろん，いまなお細々とではありながらも，これら旧来的な価値観に意義を見出すものたちの連綿はある。しかしこれら関係の媒介となる価値観が抑圧と化すにしたがって社会から

疎んじられてゆき，気がつけば，私たちの手元にぽつねんと残されたものは，市民社会の通行証である貨幣＝「金（カネ）」と，そして「愛」であった。かくして，私たちは困難な両面作戦を強いられることになる。その両面作戦とは，愛と金との獲得と防衛とにほかならない。愛と金とが，私たちの関係をつなぎとめるもっとも支配的なものになってしまっているからこそ，私たちは「愛も金も」とふだんに走り回らねばならないのだ。私たちにとってもっとも恐ろしいのは，「愛もなく金もなく」生きることだからである。

私たちが資本主義の社会，商品経済の社会に生きている以上，金なくして生きてゆくことは，現実には不可能なことであろう。だから「愛か金か」という問いじたいがナンセンスなことなのかもしれない。金なくしては愛も成り立ちえない，というのがこの市民社会における一面の真実ではある。しかし，金に還元されない関係，金を乗り越えようとする関係をもまた私たちは志向し，必要としてきた。そしてそのようなものとして愛が想定されていた。だからこそ，たとえ愛が金によって支えられていると知りながらも，私たちはたとえば「キャント・バイ・ミー・ラヴ」と唄った——そう過去形で書かなければいけないのかもしれないが——のである。「愛か金か」という問いは，金の関係を愛によって乗り越えようとする私たちの志向や願いと，現実との相剋として，発せられてもいる。

神島二郎は，「一家心中は，たしかにそこで家族生活に終止符が打たれるが，最後まで家族は解体していない。別のことばでいえば，一家離散とまさに対置されるのが一家心中である」[44]という。親子心中・一家心中に対して私たちが抱く感情の大半は，「自分の都合で子どもを巻き添えにした親の身勝手さ」というものかもしれない。子どもの「人権」という観点からも，その行為はしてはならないものとして，非難されてしかるべきかもしれない。だがしかし，くり返すけれども，親子心中・一家心中は，近代市民社会の生み出した「不幸」のひとつなのであって，この社会で強いられたふだんの両面作戦を破綻させ，いよいよ愛のみほかに関係を喪なった家族が，その関係を最後まで守り抜こうとしたことの，ひとつの帰結でもある。だとすれば，そこに私たちが読み取るべきは，神島による次の一節ではあるまいか。「人がともに生きるための単位を重んぜず，人と人との交わりを砂のように稀薄にしてしまった社会に，まさか愛する者を，よう彼らは托し切れなかったのではないだろうか。一家心中には，じつはこのような社会へのひそかな抵抗がある」[45]。

とはいえ，「愛か金か」という問いはまた，「愛も金も」の両面作戦に奔走する私たち——「愛と金」以外にむすびつくすべを見喪なった私たち——の，切羽詰まった状態にある関係の“喘ぎ”でもある。それほど，私たちの関係は追い詰められているといってもいい。しかし，この「キツい」両面作戦に向かわせるべく，そしてそれをふだんに続けさせるべく，市民社会は私たちにその銃口を突きつけている。その意味では，私たちは市民社会に——この社会が本質的にもっている暴力に——，すっかり包囲されてしまっている。

過労死という現象がある。「働き過ぎ」によって死ぬというこの現象は，労働それじたいでは自足せず，多くは働くものの生活の重要な一部，すなわち家族のあり方をめぐる問題を含めて扱われている[46]。いまそのような問題意識にしたがうならば，過労死は，家族と企業とにまたがっての働き方・生き方の破綻，言い換えれば「愛も金も」の両面作戦の破綻のあらわれのひとつとして（この場合，家族＝愛，企業＝金という単純な図式に収まりきらないことを確認しておくが），ひとまずは見ることができる。この点で過労死は，親子心中・一家心中と通底する側面をもつと

もいえよう。

井出裕久は，過労死はその遺族にとって，なによりも「まず第一に労災認定問題」であるという(47)。そのよしのひとつは，過労死した人の大多数が中年男性であり，家計収入の8割以上を担う「一家の大黒柱」であるために，彼の喪失が残された家族の生活を即座に困難なものに貶めるということ，いまひとつは，以前に比べれば認定されやすくなったとはいえ(48)，過労死を労災とするその推定認定率の2割程度という低さである。

ここには，「男は仕事で遅くなるのが当たり前だ」という長時間労働の容認，性別役割分業の是認が含意されていると，井出は指摘している。それはすでにふれたように，マイ・ホーム／会社というイエ・ムラ分離の二重生活においては，イエの生活がムラへの「日々の出稼ぎ」によって支えられ，そのために「出稼ぎ」者たる労働者たち＝男たちが，ムラの生活を主としなければならない「ムラビト」と化したことへの容認であり，是認であった。過労死とは，すなわちムラビトの死であった。ムラビトであり続けようとする存在が，もはや生きてはゆかれぬということであった（じつはこのことは同時に，ムラそのものの死をも物語っている）。

会社というムラに住むムラビトたちのいまひとつの栖（すみか）であったイエ，すなわちマイ・ホーム＝「小さな家郷」は，それを支えてきたムラビトの死によって，その小ささゆえの脆弱さをあらわにする。過労死は――「一家の大黒柱」を喪なうということがそうであるように――，市民社会の包囲のもとにある「小さな家郷」に住んでいた今日の家族の，その包囲された状態を剝き出しにしてしまうのだ。過労死によって市民社会のひき臼に放り投げられた個々の遺族たちに対して，それぞれが「小さな家郷」に囲い込まれていた人びとから差し延べられる手は，あまりに少ない。遺族のこの，いわば「見棄てられた」状態が，過労死をますます「まず第1に労災認定問題」とさせてゆく。無論，互いの見棄てられた状態を克服しようとする遺族たちのつながりを，私たちは知っている(49)。しかし，同じようにいつその見棄てられた状態へ陥るかもしれない「小さな」私たちは，互いの「小ささ」に隔離されたまま，自分だけは見棄てられまいと愛や金にしがみつき，みずからのその手を，同じように見棄てられまいと孤独な闘いを続けている他者，あるいは見棄てられ途方にくれている他者へと，延ばしてゆくことができないでいる。市民社会を生きる私たちのあいだにはこのような断絶があり，そしてこの断絶はかくも深い（なおかつ，この断絶は空間的かつ時間的なものだ）。

いま，「小さな家郷」の住みがたさ，あるいはその“喪失”によって，市民社会に否応なく押し出された私たちは，他者とのあいだにある断絶の深い淵を横目に，日々の生活を過ごしている。みずからを叱咤激励し，「頼れるのは自分だけ」と言い聞かせながら――この内なる声は今日の「自己責任」「自助努力」の唱和に共鳴する――，生きてゆくことを余儀なくされている。淵の向こうにいるだれかと目が合えば，とりあえずは微笑むかもしれない。その微笑みの裏側に不安や心許なさを抱えているにもかかわらず，いや，そうであればこそむしろ私たちは，そんなだれか，すなわち他者との関係をつなぐなにものかを，さがしあぐねてもいるのだろう。

私たちの抱え込んだ不安や心許なさは，けっして小さくはない。それらに耐えかねたものたちが「救い」や「癒し」を求めることも，けっして少なくはない。だが同時に，「救い」や「癒し」へと走るその行為は，「弱さ」として私たちに嫌悪される。不安や心許なさからばかりではなく，たとえ関係に飢えたとしても，それを得るためには愛と金とが必要であり，さらにそれらの獲得のためには，私たちは「強く」なければならないと考えている。だから他者に向けられた微笑みの陰で，私たちは「強く」あるために，あるいは「強く」なるために，ひそかに心の刃を研いで

いる。そして市民社会の暴力性は，ふたたび強められてゆくことになる。

過労死を，社会の「象徴死」として見る視点がある。川人博がこの社会を「過労死社会」と名づけるとき，彼はこうした視座に立っていると私には思われる。

とはいえこの視座がそのまま，私たちの断絶を乗り越えることにつながわるわけではない。もしもこの断絶を安易に乗り越えようと試みるならば，断絶の淵をかえっていっそう深いものにしかねないだろう。ひとりびとりの死はたとえどんな死であれ，「象徴死」などといった名づけへと回収しきれない，死の尊厳をもっている。どんな意味づけも，どんなストーリーづけもなしえないところに，パラドクシカルな死の尊厳があるはずだ。

意味や物語が必要なのは死者ではない，むしろ生きている私たちのほうである。死への意味づけや，死に付せられるストーリーは，死をも喰らわねば生きられぬ私たちの業（ごう）のあらわれのように思えてならない。しかしながらこの業を見据えることなしに，断絶の淵に囲い込まれた私たちは，その“相互孤島状態”から，一歩も抜け出すことはできないのではないだろうか。過労死を含め，死を論じることには，素通りできない“痛み”と“意味”がある。

過労死についての取材で，川人のところへ外国人のジャーナリストがやって来る。川人は彼に，過労死の「原因の構造的分析」を説明する。しかし川人がそれをいくら説明しても，その外国人ジャーナリストは，なお消えぬ疑問をぶつけてくるという。「だからと言ってなぜ死ぬまで働き続けたのか」と[50]。

先に私は，親子心中・一家心中と過労死との重なりについてふれておいた。いま，心中を広く自殺という概念に含めてみる。私たちは自殺者に対してときに激しく，あるいはときにふっと，川人を訪れた外国人ジャーナリストと同じようなことを——彼のことばをもっとつづめて——問うたりはしないだろうか。すなわち，「なぜ死ぬのか」と。しかしおそらく自殺者は即座に，そのように問う私たちを，返す刀で「では，なぜ生きるのか」と問いつめるはずだ。そのとき私たちははじめて，「なぜ生きるのか」という問いをみずからに向けるだろうか。その問いに対する答えを，私たちの多くがみずからのうちにあらかじめもっているだろうか。

自殺者が私たちに突きつけているのは，「この社会は，生きてゆくのに価するか」という問いでもある。それは，この社会にすでにどうしようもなく生きてしまっている私たちを，みずからを死へと追いやった共犯者として強引に被告台へ立たせ，この社会の問いなおしを迫るものなのである。

自殺を，あるいは死そのものを，私たちの生きるこの社会を照らし出すものとして，すなわち「象徴死」として見ようとした視座は，エミール・デュルケームのそれでもあった。デュルケームの『自殺論』は，彼の生きた時代状況——近代国家とともに生じた都市社会——において多発していた自殺という現象を，このような視座で貫こうとするものであった。彼のこの主著のなかにある，次のようなくだりを見てほしい。「自殺者のとるその行動は，一見したところ，あたかもかれの個人的気質の反映にすぎないようにみえるが，じつはそれは，ある社会状態の結果であり，またその延長であって，当の社会的状態を外部的に表現しているのである（傍点；岸本）」[51]。

井上達夫は，デュルケームのこうした観点にしたがい，なおかつ自殺に関してデュルケームが行った類型化を援用して，「象徴死としての過労死」を論じている[52]。

ところで，『自殺論』においてデュルケームが示した自殺の類型には，以下の４つが挙げられ

ていた。すなわち――，

①「自己本位的自殺」；社会の統合や連帯が弱まり，個人が集団生活から切り離されて孤立する結果として生じる自殺。
②「集団本位的自殺」；その反対に社会が強い統合度と権威をもっていて，個人に死を強制したり，奨励したりすることによって生じる自殺。また，個人を超えたなんらかの集合的利益や信仰上の大義のために一身を犠牲にする行為もここに含まれる。
③「アノミー的自殺」；社会の規範が弛緩したり，崩壊したりして，個人の欲求への適切なコントロールがはたらかなくなる結果，無際限の欲求にかりたてられる個人における幻滅，むなしさによる自殺。
④「宿命的自殺」；その反対に欲求に対する抑圧的規制が強すぎるため，閉塞感，絶望感がつのって生じる自殺(53)。

井上は，自殺と過労死とを同一視しようとはしていない。「過労死の被害者は自殺するのではなく，『燃え尽きる』のである」，「過労死は字義的意味の自殺ではない以上，デュルケームの論じた三類型（岸本註；デュルケームは自殺の社会的タイプの基本的なそれのうちに，④「宿命的自殺」を加えなかった）のいずれとも同じではない」というように，それは注意深く避けられている。とはいえ井上は，「より深い次元では，過労死は集団本位的自殺と通底」するとみている。

井上によれば，過労死は，労使が一体となった「会社という共同体」への，労働者の自己犠牲的な同一化，すなわち「会社主義」によって生じている。日本の会社の共同体＝ムラ的な性格が，過労死をもたらすほどに労働者を人格統合していると井上はいう。いわば，このムラという集団に強制された死こそが，過労死なのであり，その意味では，過労死は「集団本位的自殺」と通底する，と。

こうした見解は，井上もまた依拠している過労死についてのじゅうらいのそれと，概ね共通するものだ。たとえば，過労死との関わりで，渡辺治が日本という「豊かな社会」の困難を指摘するとき，あるいは，森岡孝二が「企業中心社会」を批判するとき，そこでは，高度成長以降，企業内組合を中心に確立した労使協調路線にも後押しされて，経済の成長と企業の成長とをみずから旨とするようになった労働者のありよう――日本の労働者がなぜ「会社人間」となったのか――が“分析”されている(54)。この“分析”は井上によれば，国家と個人とのあいだに介在する“企業（カイシャ）”という「中間的共同体」の，その「専制」であると言い換えられている。そして井上の論旨のベクトルは，それゆえそこから「個人権への要求」――「いま我々の社会は個人権の確立を必要としている」――へと向かうのである。

過労死したものに向けられた「なぜ死ぬのか」という問いを反転させて，私たちの生きるこの社会を見つめなおす契機とするうえで，過労死を自殺になぞらえて捉えようとした井上の視座は“方法的慧眼”というべきであろう。とはいえ，その場合，井上が過労死をデュルケームの「集団本位的自殺」に重ね合わせて見ようとするときの彼の視座は，私にとって，いくつかの点で決定的に肯んじえないものとなっている。

井上に対する私の不服を示すために，彼の論旨のベクトルを逆向きに辿ってみよう。井上が「個人権の確立」を主張するのに至るのは，「個人としての存在の価値の重さを忘却するほど」の，会社共同体，すなわちムラへの没入が強制されるからであった。この“ムラ性”は井上によって，

「権利の領国」アメリカに対して「共同体の領国」とされる現代日本社会の，その一般的な性格にまで敷衍されている。そしてこの場合のムラ＝共同体とは，神島二郎のいう「第二のムラ」が，「神島自身の予想さえ超えて広範かつ深い次元で進行」したものであるという。

だが，このムラが“擬制”であるのは，すでにふれた通りである。そのかぎりでも（そのかぎりでこそ）このムラ＝企業（カイシャ）共同体の，そこへの過剰な同一化を要請する集団主義的な側面は，たしかに存在しているだろう。残業や長時間労働などを抗しがたいものとしているこの集団圧力と，それによって生じた一種の「無権利状態」とが，労働者を過労死にまで追い込んでいるのは，一面では疑いえない事実だ。しかし，このムラは，「個人」という存在をまったく許容しえない「共同体」なのだろうか（そもそも共同体とはそのようなものなのだろうか）。事態はむしろ逆であるように思われる。この企業というムラにおける「個人」は――一般にそう表わされるときの抽象的なそれではなく――，つねにその「能力」を炙り出され，「業績」や「賃金」といったかたちで具体的に析出されているのではないか。むしろ「個人」がそこへみずからの根を下ろす「共同体」をもちえず，モナドとしての「個人」のまま，企業というムラへと深く統合されている点に(55)，このムラの擬制であるゆえんがあったのではなかったか(56)。

ある過労死の遺族の話である。夫婦でいっしょにテレビを見ていたとき，ニュースか何かで「過労死」ということばを発していたので，妻が夫に「人が死ぬまで働き続けられるものでしょうか」と訊いたところ，夫は無言だった。しかしその10時間後，彼はくも膜下出血で倒れ，さらにそれから5日後にこの世を去った。過労死だったという(57)。

「同じ屋根の下に住む」夫婦のあいだで，「夫のからだの異常に，過労死に至るまで気づかなかったのか」と，この妻をなじることはできない。過労死するほど働きづめであったのであれば，そもそも夫婦が「同じ屋根の下に住む」状態じたいが困難になっていたはずだ。また，激しいストレスが続くと，エントロピンという物質が体内に生じて，いつしか疲労を感じさせなくなるという。だから過労死した本人じたい，からだの異常を家族にうったえる間さえなかったのではないか。

日本の企業は，そこで働くもの同士が彼らの家族以上に「同じ屋根の下」で過ごす場所だ。彼らは互いの異常に対して，むしろその家族より敏感さの面で幾分かはまさっていたかもしれない。過労と仕事の重圧に耐えかねて失踪しその後自殺したある技術者の，部下が同僚にあてて書いた手紙のなかに，次のような一節がある。

「私は，当時の（自殺した技術者の）Aさんにはうつ病の症状があったように思います。…（中略）…ご両親に『息子さんの言動がおかしい』と連絡しようかと悩んだこともありましたが，伝えることなく終わってしまったのです。一番身近にいながら助けられなかったこと，大変申し訳なく思います。…（中略）…（みずからも）体が壊れる直前だと感じ，これ以上仕事を続けていると人間的生活が送れなくなると考えて，退職届けを提出しようとしたのが，正にAさんの失踪の日でした（括弧内及び傍点；岸本）」(58)。

失踪し自殺したものの抱えていた極限状態が，その傍らにいたものにも同様に抱え込まれていることは，ここで吐露された彼のことばからうかがえるはずだ。とはいえ，この極限は個々の身体の，その独房の内側にとり残されている。各々の，皮膚に包まれたからだのなかの“異常”は，異常として危機の声を発することもできないまま，たがいに沈黙を余儀なくされている（ここで

も，かの深い断絶があらわなものとなるだろう)。私たちが生きているのは――「共同体の領国」なのではなく――，極限が日常的に隣り合う世界なのだ。そしてそこで隣り合っているのはまた，さまざまな共同性を喪なって，たがいの極限を個々にひっそりと抱え込まなければならない「個人」なのである。

日本の企業において，いや，日本社会「一般」において，「個人」がその「共同体的性格」のなかに埋め込まれてしまっているのであれば，そこに埋め込まれたものに「自発性」――熊沢誠や渡辺治の指摘しているような――などというものがはたして生じるだろうか。しかしながら，たとえば過労死の多くの実情は――外見的には――明示的な強制によって死ぬまで働いたというものではない。少なくともそこには働くものの仕事へと向かう「自発性」があった。井上は，日本の労働者の「働き過ぎ」にふれ，熊沢の「強制と自発がないまぜになった心性」ということばを引いてその「働き過ぎ」を説明しようとしている。しかしこのことばの微妙なニュアンスのなかに掬いとられた「自発性」は，井上の論においては，「共同体性」が強調されることによって後景に退いてしまう。それゆえ，過労死の遺族が私たちに告げた訴えを，ここに引き出さなければならない。

「夫は，建築がむずかしい（法関係や立地条件等で）物件を担当することが多く，神経をつかうことが多かったようです。それでも，どんどん仕事を任され，『俺がやらなすまんからなあ』とがんばっていました（傍点；岸本）」(59)。

「あなたが仕事をしていたころ，毎晩（朝）帰宅の遅いのに私が心配して，転職をすすめたことがありました。会社をやめてほしいと何度も言いましたね。でも，家族のためにこれだけの仕事をしているのだ，社会的責任もあるのだと，そして私が自分の気持ちを理解してくれないと，あなたは言いました。そして死んでしまった。あなたが守りたかったものはなんだったのですか。死ぬほど大切にしたかったのは，なんだったのですか（傍点；岸本）」(60)。

「俺がやらなすまんからなあ」というときの「俺」は，自分がぬけると仕事が進まないというぐらいに会社から仕事を任され，「期待」(61)されている「俺」である。それは会社と同一化してしまった「俺」というよりは，会社との関係によって照らし出されている孤独な「俺」なのである。この「俺」には，「社会的責任」を感じながら――ここでいわれている「社会」がどれだけ“企業（カイシャ）”を越えた広がりを含んでいるかどうかは測りかねるけれども――，なおかつ「家族のために」，まさに「自発的」に「働き過ぎ」たという側面があることを，私たちは認めねばなるまい。少なくとも，そこには「俺」の存在した“痕跡”があるからである。

この「俺」に向かって，遺族はいまも「あなた」と呼びかけている。そうすることによって，意識のなかに「あなた」を蘇生させようとしている。しかしそのとき呼び戻そうとしている「あなた」の姿と，この“痕跡”のなかに生きた「俺」のそれとが，遺族の意識のなかでは重なり合わないのである。遺族の意識のなかに生じている「俺」と「あなた」の姿が二重になってブレているからこそ，遺族は，「俺」の“痕跡”を懸命に辿りながら「あなた」と呼びかけ，しかしもはやそれに応えることのできない「俺」に，「なぜ死んだのか」と問い続けている。

井上にしたがえば，遺族の意識のなかに生じているこうした「あなた」と「俺」の姿のブレ――このブレが物語るのは，家族という「共同体」における“関係の危機”にほかならない――は，

「会社主義が日本の労働者の家族生活をも破壊しうる」がゆえに，もたらされたものだと一蹴されてしまうのかもしれない（ここでも「個人権の確立」が主張されることになろう）。しかし井上の視座からは，「個人」と「自発性」が，結果的にはこぼれ落ちている。「中間的共同体が個人権を去勢する」という井上に反して，そのような「中間的共同体の専制」に抗すべき「個人」と「自発性」は，むしろ井上自身のなかで「去勢」されているのではなかろうか。

井上は，『自殺論』におけるデュルケームの観点にならって，過労死を「象徴死」と捉えようとした。その際，デュルケームのタイポロジー――なかでも「集団本位的自殺」――が用いられていた。デュルケームのタイポロジーにおいてさえも，それがある社会状態の傾向を重く見ようとして据えられているがゆえに，自殺者が自殺という行為へと向かってゆく道すじ――いわば「個人」の「自発性」――をじかに明らかにするものではないという批判はなされてきた(62)。しかし，この「個人」から逆照射される社会――デュルケームにしたがうなら，自殺者が「外部的に表現している」はずの社会――は，井上がいう「個人権の確立」を必要とするような社会であるだろうか。私にはそうは思われない。この社会がそのようなものを必要とすると主張されることに，私は小さくないわだかまりを抱くのである。

ところで，自殺と過労死との接点のような死，自殺でもあり過労死でもあるような死を体現した存在として私が想起するのは，かの寺山修司である。

寺山修司は1983年，享年47歳で故人となった。周知のように，俳句，短歌，詩，ラジオ及びテレビのドラマ，映画，演劇，評論などにわたって縦横無尽にその才のきらめきを見せた寺山は，若いころにからだを壊し，入退院をくり返していた。死ぬ数年間には，医者から「演劇や映画をこれ以上つづけたら，あなたは間違いなく死ぬ」と告げられていたらしい。しかし彼は映画も演劇もやめなかったのである。

結果，寺山は病死する。そんな彼の死を，柳美里は「私には自殺としか思えない」という。「(寺山は)『私の職業は寺山修司です』というふうにいったひとです。だから，仕事をやめれば寺山修司ではなくなったわけです。私は，かりに生きていたとしても自分でなくなるとしたら，それは死よりも過酷な生を引き受けることになるのではと思います（括弧内；岸本)」(『柳美里の「自殺」』)。

医者に死を宣告されながらも，なお仕事を持続したあげくの死という意味では，寺山の死は過労死でもあると私には思われる。いま，過労死したものの多くを寺山修司になぞらえようとするならば，それは強引なこじつけといわれるだろうか。

いわゆる「ふつう」の労働者の日々の仕事には，寺山修司という表現者が残したような華々しさは少ない。むしろそれらは「しがない」ものであることが大半に違いない。しかし，個々の仕事に対する思いには，寺山のそれような華々しさがあってほしいという願いが，多寡の差はあれ，どこかに込められているはずだ（スタッズ・ターケル『仕事（ワーキング）！』を想起せよ！)。じっさい，仕事を通じての喜びがみじんも感じられなければ，人はその仕事を続けてゆくことはできないだろう。良くも悪くもこの感情を「仕事に対する情熱」と呼ぶなら，この情熱をかけらほども抱くことなく，人が死に追いやられるほど働くことができるだろうか。

とはいえ，この情熱を賛美することが，ここでの目的なのではない。この情熱が駆り立てられる背景にあるものを，見過ごしてはならないからである。

エリック・ホッファーは，「情熱とよばれる情念の大半には，自己逃避がひそんでいる」という。

ホッファーによれば，「何かを情熱的に追及する人は，すべて逃亡者に似た特徴をもっている」とされる(63)。

『家出のすすめ』や，『書を捨てよ，町へ出よう』という，寺山がみずから著わした本の，これらタイトルのことばは，オピニオン・リーダーと目されていた彼のアジテーションとして，彼に追随しようとする若者たちへ向けられたと同時に，じつは彼自身に向けられたことばでもあるだろう。寺山にはまた，『誰か故郷を想はざる』という著作がある（このタイトルは，「故郷」青森を離れ，上京した若き日の寺山が口ずさんでいた唄にちなんで付けられている)。「自叙伝らしくなく」という副題の付された彼のこの自叙伝によれば，寺山は私生児の母と，警察官で酒呑みの父とのあいだに生まれた。彼の父が戦争で死に，その死のしらせを聞いた母が彼に心中を強いたころから，寺山は東京への思いを募らせはじめる。「『いままで故郷だと思ってきたのは，ほんとうは嘘で，私の故郷は他にあるのではないだろうか？　もしかしたら，私はほんとうは東京で生まれたのではなかろうか？』あるいは，青森は私の故郷であったには違いないにしても，それは父の死と共に失われ，いまとなっては魂の故郷をさがし出さない限り，私は『青森県の家なき子』のままで大人になってしまうのではなかろうか？」。そんな敗戦直後の「故郷」で，寺山は居残り兵が次のように唄うのを聴いている。

帰る故郷のあるやつァよかろ
俺にゃ故郷も親もない

おそらくこの唄は，後に上京した寺山の心情と重なっていったはずだ。「少年時代から『ふるさと』の絵というのは，どうして遠景ばかりなのだろう。それは，私が十歩近づけばその分だけ遠ざかり，決して中に入ることを許さない，遥かな風景なのであった」(「花嫁化鳥」)。こうした寺山の心情に対して，ふたたびホッファーの辛辣なことば――「しばしば，われわれが最も情熱的に追及するものは，われわれが真に欲していて，それを持つことができないものの代用品であるにすぎない」――を引けば，寺山が追い求めてやって来た東京は，彼にとって「代用品」ではあっても，真の「魂の故郷」とはなりえなかったのではないか。みずからを受け入れる「故郷も親もない」からこそ，退路を断たれ，いよいよ〈家郷喪失者〉となった寺山は，「寺山修司」となるほかはなかったのではないか。

私は，寺山について柳美里がいうように，「かりに生きていたとしても自分でなくなるとしたら，それは死よりも過酷で空虚な生を引き受けることになる」とは思わない。寺山は寺山であることによって，むしろ「過酷な生」を引き受けたのではないだろうか。そしてまた，「自分」が「自分」でしかないというこの“同語反復”を生きることのほうが，十分に空虚なことなのではないだろうか。寺山は，午前二時に仕事が終わっても，その後，本を読んでメモを取り，早朝六時には原稿を書いていたという（そんな働き方をしていれば“過労死”するのは当たり前ともいえる)。そうやって膨大な作品群を世に送り出した寺山のエネルギーや情熱は，満たされることのない生の空虚さをなんとか埋めようとして生じていたものではないかと，私には思われるのだ。

「自分」が「自分」でしかないという生の空虚さを埋め合わせようする行為は，じつは，「自分」が「自分」ではない「他のなにものか」――あるいは「ほんとうの自分」といわれるもの――になろうとすることであって，それは文字通り「自己逃避」なのである。この「なにものか」も，なってしまえばそれも結局は「自分」でしかないとすれば，「他のなにものか」になろうとする

この行為じたいが，「代用品」を追い求める行為なのである（いわゆる「自分さがし」には，こうした“無限地獄”がひそんでいる）。

いま，このような心性が，過労死したものたちの多くにも共通するものだといえば，それに対しては，過労死したものたちは「自分」のために働いたのではなく，「会社のため」，いや，「家族のため」に働いて死んだのだ，と反論されるかもしれない。たしかに「家族のために働く」というのは，「働き過ぎ」る労働者の常套句でもあった。

桜井陽子と桜井厚は，家族と企業との相互依存関係を指摘している。桜井たちによれば，「従業員が，そしてまたその家族をも巻き込んで，気持ちをひとつに合わせていい製品をつくれば，企業は成長し，その見返りとして豊かな暮らしが可能になる。この共存共栄の恩恵を高度成長期を通じて日本企業の従業員およびその家族は肌身に滲みて感じてしまった（傍点；岸本）」とされる(64)。木本喜美子もまた，家族が，企業の発展を通じての「豊かさ」を享受してきたという点で，家族と企業とは「物質優先主義という価値観を共有しあうことを通じて，相互に浸透しあって」おり，これら二者はいわば「共犯関係」にあるという(65)。私は，一面ではその通りだと思う。この側面があるからこそ，すでにふれたように，「家族のために会社人間になる」という労働者の心性が生まれていたのだ。

だが，そうやって「家族のために」と言いながら「働き過ぎ」る労働者たちは，しかし家族と一体化できていない――「自分の気持ちを理解してくれない」――感じを少なからず抱いているように思える。また，家族の側も，同様にその一体感をもちえないまま，しかし「豊かさ」の享受のために労働者を会社へと送り出してその銃後を守っていたのだと言われれば，それを全面的に受け入れることには，小さくないわだかまり――「死ぬほど大切にしたかったのは，なんだったのですか」――をおぼえているのではないだろうか。

私は「共犯」の「情状酌量」をしようというのではない。くり返しになるけれども，家族においても，会社同様，そこに否応なく存在している孤立した「個人」の姿を認めないわけにはいかないのである。

桜井たちは，日本の家族は，西欧近代家族のようなロマンティック・ラヴ・イデオロギーが定着せず，働くものが家族・地域ごと企業の管理に下ることによって「家庭の安定こそが夫が職場でその持てる力を十二分に発揮する基本であるという認識」が家族内においても浸透してゆき，結局は「男はソト，女はウチ（とソト）」という旧態依然の性別役割分業規範――とりわけ，妻には「母性」が求められる――に引きずられているという。それは，ほかならない桜井たち自身の実感でもあった。夫婦であるこの二人は，結婚生活に入った途端，夫は家事にためらいをおぼえ，妻は育児退職して「本当の自分を生きていないという居心地の悪さ」にとらわれるのである。このとき抱かれた二人の「なにかおかしいのではないか」という思いは，「この世に産み落とされて所属せざるをえなかった家族から解放されてきた個人が，今度は自ら選びとって形成したにもかかわず，また新たな家族という幻想のなかにとらわれ，自己をその集団のなかに見失ってしまっていいのだろうか（傍点；岸本）」(66)という疑問となって共有されてゆく。

家族を「自ら選びとって形成した」という桜井たちに対して，それは今日家族をつくるうえで「家族から解放されてきた個人」みなが同じようにやっていることなのだ，その意味では桜井たちも人と同じことをしているに過ぎないのだ，と言えば，たんなる意地悪と受け取られるだろうか。私は，「個人」とはこのように，主体的にやっているつもりで結局は人と同じことをしてしまっている存在なのだと思う。

桜井たちもまたそうした「個人」と「個人」として――同じように「自我」をもつものとして――，家族という場所において出会っている。そうでなければ，妻が「本当の自分を生きてない」などとは思わないであろうし，夫も妻が自分と同じ「個人」であり，「自我」をもつと考えるからこそ，みずからの家事へのためらいに違和感を抱くのだ。そしてこのような思いの背後には，ロマンティック・ラヴの存在がある。

今日の多くの家族がそうであるように，そこで男と女という二人の異なる「個人」は，ロマンティック・ラヴによって結ばれている。しかし，家族となって，二つの異なる「自我」が家庭というひとつの同じ空間に囲われた途端に，苦悩ははじまることになった。「個人」と「個人」とが，愛によってのみ結びついているならば，そのとき彼もしくは彼女は，愛を喪なうことに対するやむことのない不安にかられる。また，いったんみずからの愛への疑念がわずかでも沸いたならば，同じような疑念は相手にも生じているのではないかという，さらなる疑念が抱かれる。ロマンティック・ラヴを紐帯として「個人」が互いに向き合うときに生じる，このような不安や疑念に対しての耐えがたさゆえに，情緒的な安定を求めて，近代の家族がかつての「父性」や「母性」を呼びよせたとしても不思議はない。二人の「個人」が家族として生きてゆくために，その家族が家庭内の秩序を保ってゆくために，性別役割分業規範が無意識に――あるいは主体的に――選びとられる場合もありうるはずである。

このことは，ロマンティック・ラヴの不在を意味しない。日本の近代家族においても，ロマンティック・ラヴ・イデオロギーは，それが絶えざる苦悩の源泉であるがゆえに，「性別役割分業」によって「安泰」を装う皮相の下にひそやかに沈殿させられながら，定着していたのだ。とはいえ，西川祐子によれば，日本の場合はその定着期間が格段に短いのである(67)。欧米では少なくとも一世紀は続いたであろう，ロマンティック・ラヴをはじめとするこのような近代的な価値は，日本社会ではわずか一世代あったかどうかのわずかな期間に達成したのみあった。西川は，同世代中の専業主婦の割合が最高を記録する1975年に(68)，この達成の決定的な劃期をみている。

1975年は，「スト権スト」敗北の年であり，「企業社会」もまた，ここから大きな転換を迎えていた。私たちに未曾有の「豊かさ」をもたらした高度成長が，オイルショックによって終焉すると同時に，この経済成長の鈍化は，企業にいっそうの合理化とコストダウンを迫ったのである。企業は，これを契機に激しさの増した企業間競争へと突入するのにともない，従業員の能力主義的な競争を強化させていった。高度成長の急な右肩上がりの時代には，企業の規模は拡大し，人手はつねに不足であった。たとえ「ぱっとしない」社員でも，それなりにがんばっていれば（能力主義的競争が前提である），管理職のポストに就くことができたし，たとえそうできなくても，苦い自嘲とともに天下泰平を「無責任」に謳歌することもできた。しかし，低成長以降の企業は，高度成長期にはあったどこか牧歌的な雰囲気を一変させる。なによりも異なるのは，はっきりと志向された人員削減，「人べらし」であった。

「企業社会」はもはや“安住の地”ではなくなった。そこに〈住む〉ことは困難になった。ムラの疑似的な牧歌性，一体性が剝ぎ取られ，強化された能力主義的選別によって労働者がふたたびアトムとなり，〈群化〉することが促された。くり返しになるけれども，それが促されたからこそ，むしろ「企業社会」への過剰な「埋没」志向もまた促されることになったのだ。第一次オイルショックの不況によって一時減少した労働時間は，76年以降ふたたび増加しはじめる(69)。夫たちが「サービス残業」さえ厭わぬこれまで以上の「会社人間」となってゆく一方で，妻たちは愛の対象を家族のなかに喪ない（このことの苦悩は，すでに斎藤茂男『妻たちの思秋期』にお

いてみてきた通りである)，その愛の対象は子どもに代用されるようになった。妻たちはまた，さらなる「豊かさ」を享受するために，いやそれ以上に，達成した「豊かさ」の維持のために，パート労働を中心に「兼業主婦」化していった。女子労働力率もまた上昇しはじめる1975年は，結婚退職した女性が育児を終えてふたたび職に就くという，いわゆる「M字型」雇用が広範なものとなってゆく端緒の年でもあった。

かくて，夫は会社に，妻はパートに，子どもは塾にといったかたちで，家族の空洞化が進んでいった。家族員が同じ空間をともにしなくなったということだけが家族の空洞化なのではない。家族の内在的な意味もまた空洞化していったのである。愛によって結ばれるという近代家族の理想は，実現化されてみると，それは倦怠や苦痛を生み出さずにはおかなかった。また，「豊かさ」を享受するようになった家族は，その「一大目標」を喪失して以来，外での仕事や家庭や受験などで各々が抱えている困難を，互いに支え合う場としての性格をすでに弱めてしまっていた。イレモノとしての家族，家庭はあっても，そこで暮らす個々人はたんに雑居しているに過ぎないという事態が生まれていた。家族もまた〈群化〉したのだ。この時期，山田太一の「岸辺のアルバム」(1977年) に描かれていた家族のありよう ——「(息子から見て) 父親は会社の命令で死体輸入にかかわり，母親はエロ電話をかけてきた男とホテルへ行き，英語好きであった姉はアメリカ人から暴行をうけ，本人は進学拒否，とまるで絵にかいたような極端な家族崩壊のドラマ (括弧内；岸本)」[70] —— は，日本の近代家族が，達成した途端に，家族員相互の求心力を喪なってすでに，ゆるやかな解体の危機にさらされていたことを物語っている[71]。

ここでいまひとたび，「働き過ぎ」の労働者や過労死したものが，「家族のために働く」というのを考えてみる。「家族のために働く」ということばは，少なくとも高度成長期までは，実感できる手応えと説得性をもっていたのではないだろうか。しかし，過剰な充足と目標喪失のうちに家族が解体の危機にさらされたとき，このことばは，多分にその実感を疑うようなものとなっていたのではないか[72]。この実感や手応えのなさが，むしろ働くものに「家族のために」という情熱を沸き上がらせもする。家族や夫婦間において，相手の愛情が感じられなければ，「それは自分の愛が足りないからだ」と，みずからの愛情をより以上に相手に注ぎ込もうとするように…。

1975年を起点とする，日本の近代家族の解体は，「小さな家郷」，すなわち“イエ”の解体でもあった。イエのこの解体と時を同じくして，会社という“ムラ”の，ムラ的な性格も大きく崩れはじめた。イエとムラへの「幻想」が，現実に拒まれるようになっていった。私たちはそのとき，「幻想」としてのイエにもムラにも，じっさいには〈住む〉ことのできない「個人」となっていたのだ。とはえいえ多くの「個人」は，「個人」として生きることの空虚さから，「幻想」を「幻想」と半ば知りながらも ——「安泰」であるはずの家族や会社に裏切られることは多かったのだから ——，それを手放さずにいたのである。そしてまた，寺山修司がそうであったように，生の空虚さを昇華させたいと私たちは願ってもいた (この願いは，やはりどこか死への衝動へ通じている)。「過労死」ということばが初めて世に登場するのは，折しも1978年のことであった[73]。この破滅的ながんばりは，「幻想」に身を焦がし生の空虚さを昇華させんとする「個人」の「可燃性」が，ある社会的な「強制」によって火にくべられたとき，文字通り「燃え尽きる」ということなのでもあった。

私たちがかろうじて「幻想」のなかに生き，そして生き延びられたとすれば，それは「豊かさ」が信じられていたからである。傍目にはそれは，木本喜美子がいうように「物質優先主義」な生

き方をしてきたかのように見える。しかしそうとは言いきれまい。私たちは「豊かさ」という一点によって，互いにつながれようとしてきた。ともに家族の一員として，生きてこようとしてきた。ともに会社の一員として，生きてゆこうとしてきた。「豊かさ」には，すでによるべのない「個人」となっていた私たちの，そのよるべなさを忘れさせ，ひとつに結びつける“なにか”があった。

この“なにか”は，“ナショナルなもの”と呼ぶほかはないものである。

かつて工場法制定の際，ふるさとの農村を離れ，都市プロレタリアートとなって働いていたものたちが，それまでの企業における秩序であった「家族主義」を産業革命によって破綻させたとき，彼らに付与されると同時に，彼ら自身によって呼びよせられた新たな秩序は，道徳としての天皇制であった(74)。こうした帰属意識の離昇と凝結は，そのまま戦後の転換点におけるそれと重なる。イエとムラとが解体したとき，「個人」がナショナルなものによって，「国民」として引きずり出されたのだ。

磯田光一は，1980年代の初頭に，戦後日本のナショナリズムを次のように指摘している。

> 「技術革新などを含めて，いわゆる“近代化”を伝統的なものからの離脱と考えるのは一面的な見方にすぎず，むしろ“近代化”と“経済成長”こそ，ナショナルなものを否定することによって，ナショナル・アイデンティティを主張しようという，二重の構造をそなえていたとみるべきなのである。…（中略）…国際的な普遍性を手に入れることなしに，ナショナルな誇りをみいだすことのできなかった戦後日本が，数奇屋橋を高速道路に変えてゆくことに，むしろナショナル・アイデンティティの確認を感じたからといって，はたして驚く必要があるであろうか。あまりにも迂回の道を通って展開した戦後のナショナリズムが，抑制を知らずに自閉状態におちいるような時代に，われわれは入りつつあるように思われる（括弧内及び傍点；岸本）」(75)。

私たちは，「ジャパン・アズ・ナンバーワン」とさえ喧伝された，未曾有の経済成長によって達成した繁栄，すなわち「豊かさ」のなかに，無意識のうちにみずからのナショナルな「根拠」を感じ，確認している（身の回りにある家電製品のいくつかに目をやれば，そのどれかには“National”と記されているものがあるはずだ）。「豊かさ」を享受することによって，「なんだかんだ言っても，この国はいい国ではないか」という「ナルシシズムの文化」（クリストファー・ラッシュ）さえ抱えている。「豊かさ」の享受には，「個人の嗜好」というレトリックがいつも添えられているのだが，しかしここでも「個人」は，みずからが選びとって行為に及んでいると思いながら，結局はみなと同じことをしているのだ。それはこの「個人」の正体が，「豊かさ」のなかに漂う「国民」であるということなのであり，表面での「国際化」に反して，私たちは「豊かさ」の「自閉状態」のうちに，ナショナルなものを抱え込んでいる。

過労死は，現代の私たちのこうしたナショナリズム（及びナルシシズム）に殉じた死であろうか。過労死をデュルケームのタイポロジーによって見るという視座をいまひとたび用いるならば，それはやはり，ナショナルなものの統合や大義によって生じた「集団本位的自殺」なのだろうか。そうではあるまい。このナショナリズムは，死じたいを闇に葬ってしまった。いや，闇そのものを葬り去ってしまった。だからこのナショナリズムは，「死を強制したり，奨励したり」はしない。

むしろ過剰な生の充足こそが賞揚されるのである(76)。

私は，戦後のこの「明るいナショナル」によって解放されたものは，なによりも，個人の欲望・欲求であったと考えている(77)。およそ人間の欲望が，その本来の性質からとめどもなくなるとき，それに歯止めをかけるのは，通常“モラル”と呼ばれるものの役割であった。そしてこのモラルの重要な源泉であったのが，家族や地域社会であり，“イエ”や“ムラ”という共同体なのであった。しかしこれら共同体が喪なわれたときにモラルは弊え，個人の欲望をモラルに代わって制御する役割を，期せずしてはたすようになったものは，貨幣の所有量と，生命の終焉，すなわち死のみとなった。

この死の背後には，明らかに，「個人の欲求への適切なコントロールがはたらかなくなる結果，無際限の欲求にかりたてられる個人における幻滅，むなしさ」があるだろう。過労死もまたこの死の範疇に入るとすれば，それは「アノミー的自殺」と通底するのであり，この闇から逆照射されるものは，私たちが「国民」化されたはてに抱え込んだ，深刻なアノミーなのではないだろうか。

おわりにかえて ―― 新しい〈住み方〉のために ――

子どもの虐待，いじめ，非行，自殺，離婚などといった家族の「崩壊」現象とともに，企業も，じゅうらいのあり方をほぐし改めるような ―― たとえば日経連の『新時代の「日本的経営」』に表わされるように，終身雇用や年功制の「撤廃」などといった ―― 経営の再編へと本格的に動き出した(78)。この「撤廃」は，現実としての終身雇用や年功制に対して行われているというよりは ―― それらはとうの昔に崩れていたのだから(79) ――，いまだくすぶっているそれらの「幻想」と決別せよという“宣告”とみたほうがよい。もう会社などに頼らず，「個人」として生きてゆくべきだ，というわけである。

その一方で私たちは，冷暖房の効いた清潔な空間で，さまざまな消費財に囲まれながら，24時間営業のコンビニエンス・ストアで買ってきたものを口にしたりしている。「豊かさ」にどっぷりと浸かって，「国民」を身体化してしまっているのだ。だがこの身体は，ことこまかに「健康」に気を配るということがいみじくも示しているように，ナショナルな容器に守られていなければ，生命をたちまちのうちに損傷しかねないひ弱な肉体なのである。私たちはどこにでも「住める」と思っているが，それはこの容器ごとの移動，もしくはその移植のかぎりのうえである。

あらゆる規範がズタズタにされたうえで，大流動が促されている。にもかかわらず，私たちは「個人」として，すなわち「国民」として生きる以外に，いよいよ〈住む〉ことを奪われているかのように見える。

どうすればいいのだろうか，という問いが発せられるならば，じつのところ私には「こうすればいい」という答えはない。私自身が「国民」として生きてしまっている以上，私は私みずからの現実に向き合うなかで，この問いに対しての答えを見つけてゆくことしかできない。しかし，いまのところ私の現実は「出口なし」の状態である。とはいえ，いくつかの示唆は得られている。私たちに新しい〈住み方〉を示してくれていると思われるもののひとつとして，篠田節子の長編小説『ゴサインタン』(1996年)を挙げておきたい(なお，ここでこの小説を取り上げることによって，私がおそらく，この小説の面白さを多分に損なってしまうのを，あらかじめお詫びしておきたい)。

『ゴサインタン』のあらすじは，以下のようなものである。

主人公・結木輝和は，都内で農業を営むかつての名家の次男に生まれたが，兄が外資系の企業に就職して早々と渡米してしまったため，諦めるように家業を継いで，両親と三人で暮らしていた。資産をもつ旧家の農家跡継ぎである輝和に嫁ぐ女性もなく，30代半ばを過ぎて，彼は業者を仲介とした外国人との集団見合いをすることになる。そこで知り合ったネパール人のカルバナ・タミという名の女性を，たがいにことばがまったく通じ合わないにもかかわらず，輝和は「淑子」と名づけ，結木家の嫁に迎え入れるのである。だが，「淑子」と結婚してからというもの，輝和は身の回りのありとあらゆるものを喪なってゆく。

父が死に，母が死に，そしてそのころから，かねてから不思議な現象を引き起こす「淑子」を崇めるものたちが結木家に集うようになる。日本語を話すことのできないはずの「淑子」は，教祖のようにふるまい，信者のために輝和に散財させる。旧家に残された品々を，貯金を，土地を，そして家を…。彼は気持ちのうえではつねに「淑子」に抗いながら，夫として，男として，日本人としてときに暴力的にふるまおうとするのだが，なぜか宿命のように「淑子」に逆らうことができない。いつしか彼は，「淑子」から離れられなくなり，彼女の信者たちとともに，郊外の山中で共同生活を送るようになる。宗教に偏見をもっていた彼が，ようやく信者たちとの生活に溶け込みはじめたころ，彼女は行方をくらましてしまう。輝和は彼女をさがし，アジア人女性のネットワークをたよりに，彼女が故郷のネパールへ帰ってしまっていたことを知る。かつて一緒に見合いをした友人の援助を得て，彼は彼女を追い，単身ネパールへと旅立つのである。

だが，彼女の故郷は，ネパールの奥地の，「ゴサインタン」（ネパール語で「神の住む地」という意味）と呼ばれる山のふもとの小さな村であった。輝和は，そこへ向かう途中，いくつかの村に身をおきながら旅を続ける。身の危険をかいくぐりながら，いよいよ彼女と再会することのできた輝和はそのときはじめて彼女を「カルバナ」と呼び，彼女と一緒にそこで暮らす決意をする。

外国人に対しての「創氏改名」にはじまって，アジアに対しての無関心と横柄さ，だらしのない合理主義とことなかれ主義，小市民的価値観にそまった生活など，さまざまな点でこの小説の主人公・輝和は“日本”を象徴している。輝和は，まさに日本人のモデルとして描かれている。そしてまた彼は，日本人の行く先のモデルでもある。彼の味わう転落も，「日本及び日本人」のこれからのあり方なのだろう。

輝和は家や財産を喪ない，最終的には日本という国からも出てゆくことになる。いっとき輝和は彷徨するかに見えるが，彼はネパールに渡ってからの旅のなかで，行く先々の村の人々と，しばし生活をともにしている。そのとき彼は，かつて「淑子」の信者たちとの共同生活のなかで，信者のひとりであった70年代にコミューン運動に参画していた男から得たさまざまな生活の技術——住まいや日常の道具のつくり方と，それらの修繕の仕方——を，そこで活かそうとするのである。また，跡継ぎだったころには喜びなど感じたこともなかった畑仕事が，生活の切実さのなかで充実したものに変わっている。重要なのは，彼がこれらの技術をもって，村人たちのなかに積極的に溶け込もうとしていることだ。

鶴見和子は，柳田國男の理論を整理して，生涯漂泊と一時漂泊と定住が社会接触の基本的カテゴリーであるとし，さらに一時漂白を，もとの定住地へ回帰する旅と，他の場所へ漂着する移住とに分けている。しかし鶴見によれば，現代では，絶えざる移住，漂泊にかぎりなく近い移住が，

「常民」の生涯なのである(80)。

そもそも農民という定住者であった輝和は，カルバナ・タミという女によって転落させられ，漂泊者となっていた。小説は，彼がタミに再会し彼女の村に住むことを決意したところで終わっているので，彼がふたたび定住者となったかどうかは分からない。輝和が現代の「常民」だとすれば，彼の移住はくり返されるのだろうか。しかし，漂泊と定住といずれにしても，共同体のなかに埋め込まれてゆくことの必要性を，輝和は示唆しているはずである。

徒弟制において，徒弟の学習を，共同体の実践に参加する過程においてつぶさに観察したレイヴとウェンガーは，そのさまを「状況に埋め込まれる」と表現した(81)。そもそも，ヨーロッパ中世における徒弟は，親方（マイスター）になるまでは遍歴する漂泊者であり，故郷や異郷の地に定住している親方と，同じ部屋でいつも一緒に仕事をしていた。状況に埋め込まれることにおいて，たとえば職人の共同体では，漂泊者と定住者とがつねに出会っていたのだ。

漂泊者と定住者とのこうした“出会い”には，しかし危険な摩擦がある。『ゴサインタン』においては，輝和とカルバナ・タミとが出会っている。この小説において注目すべき点は，タミの内面描写が作者の篠田によっていっさい書かれていないことである。日本語がまったく理解できないという設定のタミは，ときおり日本語を，あるときには片言で，またあるときには流暢にしゃべるのだが，しかし彼女がほんとうに日本語を解していたのかどうかは結局分からないため，輝和ばかりか，読者自身，タミが何を考えているのか分からないのである。小説のなかでは，輝和が何度かタミに暴力をふるうシーンがある。直接の動機はさまざまだが，その背後には，コミュニケーションがとれないこと，そしてなにを考えているか分からないことからくる恐怖があるだろう。この恐怖は，「他者」(82)に対して抱かれる恐怖なのである。

かつてサルトルは，「他者とは，地獄にほかならない」といった（「出口なし」）。近代家族においては，異なる二人の「自我」，すなわちお互いに理解しがたい「他者」同士が出会うことによって，家族員が互いに「地獄」を抱え込む羽目になっていた。しかし，互いに「他者」同士であるということは，互いに同じ「個人」同士でもあるのだから，「互いの地獄の底ではつながっているという通底器幻想」(83)がそこにはあったのである。

『ゴサインタン』における輝和とタミは，このような「個人」と「個人」としては出会ってはいない。「同じ個人（人間）だから分かり合えるはずだ」という甘えはもはやそこにはない。輝和にとって，いや，私たちにとっても，カルバナ・タミという女性は，そのような「分かり合い」の前提（「円滑なコミュニケーション」の前提！）や甘えがいっさい許されない「他者」として，現われているのである。

輝和と同じように，こうした「他者」は，私たちにとっても恐怖なのである。にもかかわらず，輝和がタミを追って，はるかネパールまで，その身を彼女のもとへ届けにゆこうとするのは，ナショナルな容器からも放り出され，いよいよ剝き身の，赤裸の“個人”となったとき――お互いにもたれ合う，「国民」としての「個人」ではなくなったとき――，そんな個人が生きてゆくためには，「他者」と出会っていかなければならないということを示しているはずなのだ。

冒頭に私は，今日が国境越えの時代であると述べた。そんな時代だからこそ，〈住む〉ことが重要なのだとも述べた。いま私には手応えのある〈住み方〉はない。私が分かったのは，私が「国民」であり，そのかぎりで「個人」であるということだけである。『ゴサインタン』の輝和のように，漂泊と定住のはざまに生きながら，「他者」と出会ってゆけるだろうか。私には自信がな

いけれども，精神のベクトルがこうした出会いに向かっていることは事実である。

(註)

(1) イヴァン・イリイチ『生きる思想』桜井直文監訳，藤原書店，1991年。

(2) 桜井哲夫はこうした現象を「〈個電〉製品の氾濫」と呼ぶ。「確実に〈モノ〉の氾濫は，生活の様相を変貌させつつある。そして，このような〈モノ〉の氾濫の近年の大きな特徴のひとつは，〈モノ〉の使用単位が〈個人〉だということだ。

電気製品も，かつてのように家族が単位にはならず，ひとりひとりがバラバラの個人が対象となっている」(桜井哲夫『ことばを失った若者たち』講談社，1985年，155～156頁)。

(3) 中西新太郎「耳元でささやく――ケイタイライフと声の文化」『季刊高校のひろば』27春号，1998年，参照。

携帯電話にかぎらず，電話をはじめとするメディアの身体へのインパクト，身体の分割に関しては，大澤真幸『電子メディア論――身体のメディア的変容』新曜社，1995年，及び，吉見俊哉『「声」の資本主義――電話・ラジオ・蓄音機の社会史』講談社，1995年，参照。

(4) 西川祐子「日本型近代家族と住いの変遷」西川長夫・松宮秀治編『幕末・明治期の国民国家形成と文化変容』新曜社，1995年，参照。

(5) 柳田國男『明治大正史　世相篇』(柳田国男『明治大正史　世相篇（上)』，講談社，1976年)，参照。

(6) 『厚生白書』(平成10年度版）によれば，単独世帯は一貫して増加し続けており，1960年の358万世帯から1995年にはその約３倍の1,124万世帯へと，1,000万世帯を超えた。一般世帯数に占める割合も，1960年の16.1％から95年には25.6％に増加し，４世帯に１世帯は単独世帯となっている。

なお，最近の厚生省の予測では，2020年までに世帯の３割が単独世帯（また，世帯の３分の１は高齢者世帯）になるとされている（『朝日新聞』1998年10月23日)。

(7) 『広辞苑』(第四版）によれば，「暮らす」の原義は「暗くする」であり，時日や月日をすごすという意味をもつのに対して，「住む」は「巣」と同源であり，「生物が巣と定めたところで生活を営む意」（傍点；岸本）とある。

(8) ここでいう「共同性」は，作田啓一が以下のようにいう「共同態」とほぼ同義である。「共同態は個々の具体的な共同体（たとえば村落共同体）とは異なって，村落にも町内会にも，家父長家族にも小規模の企業体や職業にも，そしてまた同窓会や種々の閥においても，さらに擬制においては国家においてさえも現われてくるような，特有の集団形態をさす」(作田啓一「共同態に対する批判」古田光・作田啓一・生松敬三編集『近代日本社会思想史(3)』有斐閣，1971年，380頁)。

(9) ミシェル・マフェゾリは，大衆社会においては，群衆化（大衆化）と小集団の発達との絶え間ない往来というパラドクスが生じるとする。M. マフェゾリ『小集団の時代――大衆社会における個人主義の衰退』古田幸男訳，法政大学出版局，1997年，参照。

(10) 成田龍一がいうように，「『故郷』の概念は空間的な移動と，そこを起点として語りはじめられるという時間的事後性をもつ」のである。成田龍一『「故郷」という物語――都市空間の歴史学』吉川弘文館，1998年，12頁。

(11) 見田宗介『現代日本の心情と論理』筑摩書房，1971年，６頁。

(12) 岩本由輝「故郷・離郷・異郷」『岩波講座日本通史18近代３』岩波書店，1994年，参照。

(13) 「同郷会」については，前掲成田『「故郷」という物語』参照。成田によれば，同郷会とは，同郷を核とし，それを反復し，そして固定化するための組織なのだが，注目すべきはその構成員である。「同

郷会の構成員は，㈠学生という将来を保障された『エリート』予備軍と，㈡官吏，教育者や医師など『エリート』を主たる担い手としていることがうかがえるほか，㈢郵便局長・校長や役場関係者，あるいは村長など，地域の指導者層も目につく」（成田前掲書，51頁）。ここに述べられているように，同郷会を構成しているのが，階層的にも上層に位置するものたちであることが分かる。

(14) 色川大吉『日本の歴史21　近代国家の出発』中央公論社，1974年，88頁。

(15) たとえば大河内一男編『日本の労働組合』東洋経済新報社，1954年，参照。

(16) 東条由紀彦『製糸同盟の女工登録制度 —— 日本近代の変容と女工の「人格」』東京大学出版会，1990年，参照。

(17) 犬丸義一校訂『職工事情（下）』岩波書店，1998年，227頁。

(18) 鈴木栄太郎『日本農村社会学原理』（『鈴木栄太郎著作集(2)　日本農村社会学原理（上）』未来社，1968年），参照。

(19) ふるさとの農村の“窮状”に関しては，たとえば宮本常一・山本周五郎・椹西光速・山代巴監修『日本残酷物語5　近代の暗黒』平凡社，1995年，参照。

(20) 〈家郷喪失〉は，中農以上の「プル」の離郷者たちにおいても，同様に経験された。前掲成田『「故郷」という物語』，及び，前掲岩本「故郷・離郷・異郷」，参照。

(21) 神島二郎『近代日本の精神構造』岩波書店，1961年，参照。

(22) 前掲柳田『明治大正史　世相篇（上）』，168頁。

(23) たとえば野尻重雄『農民離村の実証的研究』（近藤康男編『昭和前期農政経済名著集10　農民離村の実証的研究　野尻重雄』農山漁村文化協会，1978年），参照。

(24) たとえば隅谷三喜男『日本の労働問題』（UP選書『日本の労働問題　隅谷三喜男』東京大学出版会，1967年），参照。

(25) 隅谷三喜男「工場法体制と労使関係」隅谷三喜男編『日本労使関係史論』東京大学出版会，1977年，参照。

(26) 東条由紀彦「工場法の法理」高村直助編『日露戦後の日本経済』塙書房，1988年，参照。

東条によれば，当時農商務省工務局長であった岡実が以下のように発言していることからも，この時期の大経営に「主従の情誼」がリアルなものとして存在していなかったことがうかがえる。

「……扨テ工場ノ実際ニ付イテ果シテ此主従関係ガ多ク存在シテ居ルヤ否ヤ……ト云フコトハ非常ニ大ナル疑問デゴザイマス，試ニ何処ノ工場ヘ参リマシテモ工場主ハ職工ノ名モ知ラヌ……病気ニナツタカラ何カ遣ラウデハナイカト自分ノ娘子供ノ如ク職工ヲ労ハツテヤルト云フガ如キコトハ断ジテ今日ハ出来ナクナツテ居ル……十人以下ノ小ナル工場ノモノニ存在シテ居ル主従ノ関係アリト云フ事由ヲ以テ百人，五百人，千人ヲ雇フテ居ル大工場ヲ律スル訳ニハ到底私ハ参ルマイト考ヘテ居ルノデゴザイマス」（『生産調査会録事（第二回）』1911年）。

(27) 東条によれば，近代の「公民的法規範」においては，「『法外』な国家の要求も，『お上の沙汰で是非がない』，ものとしてうけいれる，という形式で処理される」のだとされる。前掲東条「工場法の法理」，208頁。

(28) この点に関して，渡辺京二は以下のように述べている。

「だが，天皇制イデオロギーという安全弁的回路を設定したのは，結果から見れば明治の支配者たちの危険な冒険であった。彼らはその危険さをまったくさとることはなかったが，逆流は大正中期に始まった。この逆流は右翼的ラディカリズムの形態をとってあらわれたけれども，その実体は端的にいって〈共同性への飢渇〉と規定することができる。この共同性への飢えは直接わが国の共同

体民の伝統的心性から発したものというより，市民的現実の進展のただなかに，共同体から駆り立てられ漂流する個の，特殊に昂進した欲求とみるほうが正確である」（渡辺京二『日本コミューン主義の系譜』葦書房，1980年，187頁）。

(29) 玉城哲『日本の社会システム――むらと水からの再構成――』農山漁村文化協会，1982年，15～16頁。

(30) 前掲柳田『明治大正史　世相篇（上）』，及び前掲岩本「故郷・離郷・異郷」，参照。

(31) 前掲見田『現代日本の心情と論理』，参照。

(32) この点に関しては，中川清による精緻な追及がある。中川清『日本の都市下層』勁草書房，1985年，参照。

(33) 1977年の5月から8月にかけ，『朝日新聞』紙上において，村上泰亮，岸本重陳，富永健一，高畠通敏らによって，1970年代の日本に「中」階層が成立したかどうかをめぐっての連載・討論が行われた。この「論争」の背景にあったのは，1960年代以降から顕著となった国民の9割もの「中（流）」意識と，70年代後半における保守党支持の「突然の」復活――ロッキード事件以降悪化してゆくとみられていた――であった。ここでの論点は多岐にわたったが，討論は以下の三点を基本的なものとして行われた。すなわち，①「中」階層は同質的か異質的か，②なぜ「中」に帰属するのか，③「中」は政治的な中道勢力の担い手か――しかしこれらの論点に対して，はっきりとした結論が提示されたわけではない。

この「論争」の中心的役割をはたした村上は，のちに自著『新中間大衆の時代』（中央公論社，1984年。引用は中公文庫版，1987年の頁数を記す）において，「より具体的にいえば，かつて全次元にわたって下流と明確に区別されていた『中流意識』が輪郭を失っている。（中略）伝統的な意味での中流意識（岸本註；例えばかつての「山の手階級」がもっていたようなそれ）の輪郭は消え去りつつあって，階層的に構造化されない厖大な大衆が歴史の舞台に登場してきたようにみえる」（200頁）と論じ，この「厖大な大衆」を「新中間大衆」と名づけた。

なお，村上の「新中間大衆」論に対しては，それが日本社会の不平等構造を捉えていないとする元島邦夫（「企業内人生と日本の大衆」東北社会学研究会『社会学研究』第48号，1985年），村上のいう「新しい大衆社会」は，国民国家を所与の前提とし，世界社会中心部に生じた「新しい型の管理社会」だとする庄司興吉（「大衆社会論とパラダイムの問題」『エコノミスト』1984年8月21日号），村上がいうように「人間の欲求は互いに相克的」なのではなく，欲求の相乗性を軸とした社会構想が模索されるべきと反論した見田宗介（「論壇時評（上）」『朝日新聞』1985年4月25日，夕刊）らの批判が行われている。これら論者による村上への批判の検討に関しては，矢澤修次郎「大衆社会論を越えて――知識人と大衆の弁証法――」『季刊思想と現代』第2号，1985年7月，参照。

(34) 松下圭一「『マイ・ホーム』からの解放」『婦人公論』1963年8月号，参照。

(35) 熊沢誠『日本的経営の明暗』筑摩書房，1989年，及び熊沢誠『新編　日本の労働者像』筑摩書房，1993年，参照。

(36) 稲上毅は，ゴールドソープらの先進資本主義社会における「豊かな労働者」研究に着目しながら，日本の組織労働者の意識と行動に関しての考察を行っている（稲上毅『労使関係の社会学』東京大学出版会，1981年）。その際稲上は，ゴールドソープらの用いた「労働志向」という概念の代わりに，「キャリア志向」という概念を設けている。「キャリア志向」とは，労働市場の内部化という「『客観的』状況あるいは条件」との関わりから理解される，「仕事にやりがいを感じているか，昇進意欲は強いか，フォアマン層に何を期待しているか，組合活動に満足しているか，入社してよかったと思っているか，

経営参加の必要を感じているか等等」（同上書，22頁）といった労働者の意識をさすものである。稲上が，この「キャリア志向」概念から組織労働者の意識調査を分析した結果，その評価として，「仕事・職場から家庭生活へというのではなく，仕事も家庭も大事，いま少しアクセントをつけていえば，家庭生活を大切にするためにもまず仕事・職場生活をおろそかにしないという考え方をとるものが多い」（70頁，傍点；岸本）と述べている点は興味深い。

(37) 斎藤茂男『妻たちの思秋期』共同通信社，1982年（講談社＋α文庫，1994年）。

(38) 前掲斎藤『妻たちの思秋期』（講談社＋α文庫版），145頁。なお，引用部分は同書の元となった新聞連載の，その紙上に掲載された読者からの投稿である。

(39) 見田宗介は，1960年代の「小さな家郷」のいわば“創設期”において“大衆”が思い描いていた願いを，当時の流行歌のなかに読みとっている（前掲見田『現代日本の心情と論理』）。それら「新しい望郷の歌」として，たとえば――

小さな町です／小さな家です，小さなお庭です
だけどいっぱい夢がある／夢，夢，夢見ヶ丘十番地
（名和青朗作詞「ウッカリ夫人とチャッカリ夫人」）

こんにちは赤ちゃん　あなたの生命（いのち）
こんにちは赤ちゃん　あなたの未来に
このしあわせが　パパの希望（のぞみ）よ
（永六輔作詞「こんにちは赤ちゃん」）

あなたがふるさとを愛すように
　私は愛されたい　愛されたい
私がふるさとを愛すように
　あなたを愛したい　愛したい
（永六輔作詞「故郷のように」）

などのように，これら当時の歌の数々がくりかえし唄いあげているのは，恋愛と，結婚と，家庭の幸福の夢なのである。

(40) 近代におけるロマンティック・ラヴ・イデオロギーと，その今日的な変容については，アンソニー・ギデンズ『親密性の変容――近代社会におけるセクシュアリティ，愛情，エロティシズム――』松尾精文・松川昭子訳，而立書房，1995年，参照。

(41) 前掲柳田『明治大正史　世相篇（下）』，57頁。

(42) 前掲柳田『明治大正史　世相篇（下）』，87頁。

(43) 小浜逸郎『可能性としての家族』大和書房，1988年，155頁。

(44) 神島二郎『日常性の政治学――身近に自立の拠点を求めて――』筑摩書房，1982年，69頁。

(45) 前掲神島『日常性の政治学』，69頁。

(46) たとえば，後藤道夫「『過労死』への『同意』」東京自治問題研究所『東京』1990年7月号，鎌田慧「過労死を考える」『変貌する家族　6家族に侵入する社会』岩波書店，1992年，宮地光子「日本の労働者の人権と家族」前掲基礎経済科学研究所編『日本型企業社会と家族』，参照。

(47) 井出裕久「過労死」四方壽雄編『家族の崩壊』ミネルヴァ書房，1999年。

(48) 井出によれば，過労死を労災とするその推定認定率は，95年2月の労働省認定基準の一部改訂，同年3月の人事院認定基準の一部改訂の影響もあって，96年度でおよそ「2割程度」とされている（前掲井出「過労死」）。この推定率は，川人博の方法によるものだが，それ以前の認定率は，川人によれば，「約五％前後」であるという（川人博『過労死と企業の責任』旬報社，1990年，63頁）。

(49) 1988年4月に大阪で「過労死110番」が開設され，同年10月には過労死弁護団全国連絡会議が結成されて以降，全国に「過労死110番」の設置が広がり，1991年には「全国過労死を考える家族の会」が結成された。この「家族の会」の結成が，1992年3月の「三井物産課長過労死労災認定」を皮切りとする，相次ぐ労災補償――それでも絶対数はいまだ少ないとはいえ――へとつながっていったことを，けっして軽く見るわけではない。

(50) 川人博『過労死社会と日本――変革へのメッセージ――』花伝社，1992年，67頁。

(51) エミール・デュルケーム『自殺論』宮島喬訳，中央公論社（中公文庫），1985年，375頁。

(52) 井上達夫「個人権と共同性――『悩める経済大国』の倫理的再編――」加藤寛孝編『自由経済と倫理』成文堂，1995年。

(53) 前掲デュルケーム『自殺論』，参照。なお，この4類型の整理は宮島喬『デュルケム自殺論』有斐閣，1979年にほぼ依拠している。

(54) 渡辺治『「豊かな社会」日本の構造』労働旬報社，1990年，森岡孝二『企業中心社会の時間構造――生活摩擦の経済学――』青木書店，1995年，参照。

(55) 熊沢誠は，「労働者はいったんアトム化されたからこそ，能力主義的競争に解放されるとともに，唯一性を高めた企業社会に以前よりもふかく統合されたのである」と述べている（前掲熊沢『新編　日本の労働者像』，226頁）。人事考課による「査定」を中心とした日本企業の能力主義は，労働者を相互のふだんの競争へと強いる。そこではむしろ，「彼ら，彼女らが個として尊重されるためには，逆説的ながら，労働における無名性への自己還元と，そのことの対極であるなんらかの共同体の獲得を必要とするとさえいえよう」（同上書，175頁）と主張されるのだ。

(56) 中村吉治は，たとえば「村八分」のような現象は，村落共同体の崩壊期に特有なそれであると述べている（中村吉治『日本の村落共同体』日本評論社，1957年）。「個人」に対して抑圧的にはたらくような集団の圧力，あるいは集団内部への同一化は，中村がいうように，既存の共同体の解体が社会関係を不安定にさせることによって生じると，むしろ考えるべきであろう。

(57) 前掲川人『過労死社会と日本』，10～11頁。

(58) 川人博『過労自殺』岩波書店，1998年，10頁。

(59) 全国過労死を考える家族の会編『死ぬほど大切な仕事ってなんですか――リストラ・職場いじめ時代に過労死を考える――』教育史料出版会，1997年，14頁。

(60) 全国過労死を考える家族の会編『日本は幸福（しあわせ）か――過労死・残された50人の妻たちの手記――』教育史料出版会，1991年，13頁。

(61) 渡辺治は，日本の労働者は「『自分が抜けると仕事が進まない，会社が困る』というように責任感で働いて」おり，そこでは「労働者に“自分がかけがえのない存在である”という意識をもたせる企業のシステム」が存在していると指摘している（渡辺治「企業社会日本の構造と労働者の生活」基礎経済科学研究所編『日本型企業社会の構造』労働旬報社，1992年，54～55頁）。ここで渡辺がいう「企業のシステム」を，熊沢誠は次のように捉えている。「とくに男子中核従業員は，それほど割りきれた心情からではないにせよ，ある自発性につき動かされて『働きすぎ』ているのだ。きびしいノルマ

も，配転や単身赴任も，新しい設備の操作や細部の工夫への取組みも，見方を変えれば会社から期待され試されているところからくるしんどさであり，そこに挑戦の機会もある。そこでやりとげれば能力を発揮するよろこびが本当に湧いてこないでもない……（傍点；岸本）」（前掲熊沢『日本的経営の明暗』，75～76頁）。

労働者を「働きすぎ」へと引き込むこの「期待」のシステムは，ここでも「ある自発性」によって補完されている。渡辺と熊沢の所論にふれて井出裕久がいうように，「このような自発性の認識は，「『日本人の働きすぎ』の形成過程や構造を解明しようとする際に多くの研究者が共有すべき出発点」（前掲井出「過労死」）として据えられるべきである。

(62) たとえば中村一夫は，「デュルケムの分類は自殺者の分類ではなくて，外部的条件の下に生じた自殺という現象，自殺事件の分類であるから，この分類の結果は社会状態の傾向は示すけれども，社会状態が個人に作用して，個人がいかに反応するかとはまったく関係なく，ただその社会を構成する人間を全体とした数的な増減を示すに過ぎない」（中村一夫『自殺』紀伊國屋書店，1978年，104頁）と述べている。

(63) エリック・ホッファー「情熱的な精神状態」永井陽之助訳，『現代人の思想16　政治的人間』平凡社，1968年，196頁。

(64) 桜井陽子・桜井厚『幻想する家族』弘文堂，1987年，147頁。

(65) 木本喜美子『家族・ジェンダー・企業社会 —— ジェンダー・アプローチの模索 ——』ミネルヴァ書房，1995年，参照。

(66) 前掲桜井『幻想する家族』，188頁。

(67) 前掲西川「日本型近代家族と住いの変遷」，参照。

(68) 『労働力調査』によれば，有配偶女子の就業状況において，1970年には52％であったその非労働力の割合は，1975年に55％を記録して以来減少する（1980年には51％）。

(69) 前掲森岡『企業中心社会の時間構造』，参照。

(70) 西川祐子『借家と持ち家の文学史 ——「私」のうつわの物語 ——』三省堂，1998年，196頁。

(71) 1980年代初頭に小此木啓吾は，近代核家族は，家族員相互の「感情の容れ物」，すなわち「コンテナモデル」であったが，離婚・再婚が深刻化してゆくにつれて，「ネットワークモデル」へと転換してゆくと述べた。小此木啓吾『家庭のない家族の時代』ABC出版，1983年（ちくま文庫，1992年）。

(72) 佐藤和夫は，家族という「親密圏」（身体的コミュニケーションを可能にする人間の生活空間）が，高度成長以降，その機能が市場化されたことによって破壊されたとき，家族員相互にもたれ合いの構造が生じ，家族は相互に相手を束縛し合い，相互に相手を手段化するようになったという。「自分がこのようにいやな仕事をやり続けているのも結局は家族員のためなのだから，というのである。妻も同じように，私が本来自分でやりたかったことも我慢して家庭に入ったのだから，子どもも夫もそれにふさわしい社会的成功をしてもらわなければ何のためにこのような我慢をしているのか分からないというし，子どもも自分がこんないやな受験勉強を我慢してやっているのは親の期待に応えてやろうという気持ちから出ているのだから，親が自分のためにすべての条件を整えてくれるのは当然であるといった具合である」。佐藤和夫「〈私〉の危うさと『親密圏』」石井伸男・島崎隆編『意識と世界のフィロソフィー —— 〈私〉はいまどこにいるのか ——』青木書店，1994年，30頁。

なお，大村英昭は，たんなる「自然死」とは異なる，社会学的な「動機のある死」に関して，次のように述べている。「我々が，ある行為を思い止まっているのは，その行為自体の悪におびえているよりも，むしろ他人を納得させるに足る適当な『動機』を，今のところ見出せないでいる，案外，そ

んな程度の理由によるものかもしれない。その代わり，世間が納得すると知りさえすれば，人は，意外に単純な『動機』で，自殺なり，他殺なりを敢行してしまう可能性もある（傍点；岸本）」。大村英昭「死の社会学」岩波講座『現代社会学第9巻　ライフコースの社会学』岩波書店，1996年，172頁。大村のこの指摘は，過労死という「動機のある死」を考えるうえで示唆的である。大村にしたがえば，ある「社会的状態」に追い込まれたものが，たとえば「家族のために」という「世間が納得する」動機によって，死を選びとるということがありうるであろう。

(73) 「過労死」ということばが初めて登場したのは，1978年，上畑鉄之丞の学会発表においてであった。とはいえこのことばが使われる以前は，「過労死」は「在職死亡」「突然死」「急生死」と呼ばれ，それらを労働省災害補償の対象とするか否かの基準を示した労働省通達は，1961年にすでに出されているという（前掲井出「過労死」，参照）。しかしながら，過労死が多様な職種にわたって発生していることに気づかれるのは，二度のオイルショックを迎えた後の，70年代後半なのである。田尻俊一郎・松本久・中塚比呂志・三浦力『過労死への挑戦――臨床医から企業戦士へのメッセージ――』労働経済社，1991年，参照。

(74) 前掲東条「工場法の法理」，参照。なお，戦後の天皇制に関して松下圭一は，天皇が「政治的には無能な美的価値に転化するとき」，「文化的かつ家庭的性格」すなわち「家庭の規範」という側面をもつという。松下によれば，正田美智子の「恋」の「平民」皇太子妃ブームに代表されるように（ロマンティック・ラヴ・イデオロギー！），「ことに戦後にいたって，明治，大正にはみられなかった皇室の『幸福な家庭』というイメージがつくられている」。松下圭一「大衆天皇制論」『中央公論』1959年4月号，参照。皇室家族はつねに，日本型近代家族のモデルとしての政治的使命を負っていたのである。

(75) 磯田光一『戦後史の空間』新潮社，1983年，263頁。

(76) 「生命ノトウトサというドグマ」に，国家の暴力性を看破していたのは，ベンヤミンであった。ヴァルター・ベンヤミン「暴力批判論」『ヴァルター・ベンヤミン著作集1　暴力批判論』高原宏平・野村修訳編，晶文社，1969年，参照。

(77) 熊沢誠は，「戦後の労働者が，天皇制下の秩序が崩壊してゆくなかで，国家社会への奉仕と結びついた天皇論，『柄相当』の意識，そして貧困と軽蔑に甘んずる分限意識を投げすて，個人の生活をはばかりなく向上させる欲求を労働組合を通じて解放させたことは疑いを容れない（傍点；岸本）」と述べている。前掲熊沢『新編　日本の労働者像』，90頁。こうした「戦後」が，やはり省みられなければならないのではないか。

(78) 日本経営者団体連盟『新時代の「日本的経営」』1995年，参照。この「報告」に対してよせられた批判と，その批判に対する見解として，拙稿「“企業社会”の〈批判的公共制〉をさぐる」『北海道大学教育学部紀要　74号』1997年，参照。

(79) たとえば野村正實『終身雇用』岩波書店，1994年，参照。

(80) 鶴見和子『漂泊と定住と』筑摩書房，1977年，参照。

(81) ジーン・レイヴ，エティエンヌ・ウェンガー『状況に埋め込まれた学習――正統的周辺参加――』佐伯胖訳，産業図書，1993年，参照。

(82) 柄谷行人は「他者」を，互いに互いを前提とし合うような存在（「汝」の「汝」としての「私」）ではなく，バルバロイやことばを知らぬ子どものような，自分とは言語ゲームを共有しないものとして定義した。柄谷行人『探求Ⅰ』講談社，1986年，参照。柄谷のこの「他者」については，古茂田宏「コミュニケーションと他者――人称的構図の素描――」『ラディカルに哲学する3　思想としてのコミュニケーション』大月書店，1995年，参照。

(83) 前掲西川『借家と持ち家の文学史』，368頁。